Traducción de
EDUARDO TERRÉN

TRAS LAS HUELLAS DEL MATERIALISMO HISTORICO

por

PERRY ANDERSON





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MEXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.
LAVALLE 1634 PISO 11-A C-1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

primera edición en español, 1986
cuarta edición en español, 2004

isbn 968-23-1463-1

primera edición en inglés, 1983

título original: *in the tracks of historical materialism*

INDICE

1. PREDICCIÓN Y REALIZACIÓN

El término que nos reúne aquí hoy, «teoría crítica», contiene sus propias y peculiares, aunque productivas, ambigüedades. En primer lugar, teoría ¿de qué? Los usos oscilan entre dos polos principales: el de la literatura, el más familiar, tal y como nos recuerda el nombre y la colección a los que hacemos honor; y el de la sociedad, en una tradición menos difundida pero más polémica y penetrante. En esta segunda versión, las dos palabras que constituyen la expresión se escriben frecuentemente con mayúscula para destacar la diferencia respecto a la primera. El otro componente del término plantea problemas parecidos. ¿Qué tipo de crítica se está teorizando? ¿Con qué base y sobre qué principios? Aquí está en juego una amplia gama de posturas, como pone de manifiesto esta colección con la amplitud de sus miras. En la práctica, y lo podrán atestiguar los lectores de la *Historia de la crítica* de Wellek *, la gran variedad de posiciones existentes dentro de la crítica literaria siempre ha tendido, a pesar de las naturales fricciones entre ellas, a relacionar lo literario con lo social. La necesaria conexión entre uno y otro aspecto ha sido confirmada a menudo incluso por quienes han repudiado de una forma más enérgica la noción misma de «teoría». La crítica de la literatura, declaró Leavis, es después de todo la «crítica de la vida». Este movimiento involuntario de lo literario a lo social, tanto si es establecido como si es simplemente sugerido, no ha revertido en un movimiento de lo social a lo literario. Las razones no son difíciles de encontrar. La crítica literaria, tanto «prác-

* *La historia de la crítica moderna (1750-1930)*, Madrid, 3 vols., Gredos, 1969-72 [N. del T.].

tica» como «teórica», es característicamente eso mismo, una *crítica:* su irreprimible impulso *evaluador* tiende espontáneamente a transgredir las fronteras del texto hacia la vida exterior que se le asocia. Paradójicamente, la teoría social carece en sí misma de una carga discriminatoria comparable. La teoría de la acción que dominó la sociología norteamericana como corriente principal durante tanto tiempo es un caso que tenemos bien a mano. Mientras que la mayoría de las teorías de la literatura proponen directa o indirectamente algún discurso sobre la sociedad, las teorías de la sociedad que contienen aunque sea de forma tangencial un discurso sobre la literatura son relativamente escasas. Es difícil imaginar una poética parsoniana, pero es bastante fácil apreciar en el *New Criticism* una sociología o una historia efectivas.

La teoría crítica de la que voy a hablar constituye a este respecto una excepción. El marxismo, por supuesto, entra absoluta y preeminentemente en la categoría de esos sistemas de pensamiento interesados en la naturaleza y dirección de la sociedad en su conjunto. Sin embargo, a diferencia de sus rivales en este campo, ha desarrollado también a lo largo de este siglo un amplio discurso sobre la literatura. Existen varias razones para ello, pero una, sin duda, reside en la intransigencia misma de la *crítica* realizada por los fundadores del materialismo histórico al orden capitalista en que vivían. El marxismo, con una perspectiva radical e invariablemente crítica desde el principio, fue llevado rápidamente por su propio impulso, como si dijéramos, al terreno de la crítica literaria. La correspondencia entre Marx y Lasalle muestra lo natural de este movimiento en sus inicios. Lo cual no quiere decir que tanto entonces como posteriormente hubiera una concordancia fácil entre los discursos social y literario dentro del marxismo. Al contrario, el historial de sus relaciones ha sido complejo, tenso y desigual, escindido por múltiples interrupciones, desplazamientos y puntos muertos. Si no se ha producido una ruptura

total más o menos desde los días de Mehring se debe, sin duda, al hecho de que, más allá de su punto crítico inicial común, ha habido siempre una línea *histórica* fundamental en el horizonte de cada una de ellas. No es casual, pues, que la locución «teoría crítica» tenga dos connotaciones dominantes: por un lado, un cuerpo generalizado de teorías sobre la literatura y, por otro, un determinado corpus de teorías sobre la sociedad que se remonta a Marx. Este último es el que suele escribirse con mayúscula; el cambio a caja alta fue propiciado esencialmente por la Escuela de Francfort en la década de 1930. Horkheimer, que codificó este sentido en 1937, intentó recuperar con él la agudeza filosófica del materialismo de Marx, excesivamente debilitada, al entender de su generación, por la herencia de la II Internacional. Políticamente, declaró Horkheimer, la «única actividad» del teórico crítico consiste en «apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia»[1]. Intelectualmente, sin embargo, pretende —en palabras de Adorno— «elevar en él a autoconciencia teórica aquello que le separa tanto de explicaciones diletantes del universo como de la 'teoría tradicional' de la ciencia»[2]. El principal ataque de la Escuela de Francfort en sus intervenciones a lo largo del tiempo apunta en esta dirección: una larga y apasionada elucidación crítica del legado y las contradicciones de la filosofía clásica y de sus sucesores contemporáneos, elucidación que, con el paso de los años, se fue dirigiendo cada vez más a los campos de la literatura y el

[1] Max Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2, 1937, p. 274 [«Teoría tradicional y teoría crítica» en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 252]. Horkheimer sigue diciendo que ese teórico debería hallarse en contradicción con las opiniones imperantes entre los explotados, ya que sin la posibilidad de ese conflicto no habría necesidad de la teoría que aquéllos requieren, dado que se podría disponer inmediatamente de ella.

[2] Theodor Adorno, *Negative dialectics*, Londres, 1973, p. 197 [*Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 198].

arte en la obra de Adorno o Marcuse, quienes acabaron su carrera en el terreno de la estética. Con todo, es obviamente insuficiente definir al marxismo como una teoría crítica simplemente en función de la meta de una sociedad sin clases, o de los procedimientos de una filosofía conscientemente materialista. No es ésa la verdadera razón por la que el término es apropiado para el marxismo.

Lo característico del tipo de crítica que en principio representa el materialismo histórico es que incluye de forma indivisible e incansable la *auto*crítica. Es decir, el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría. En sus estatutos se inscribió desde el principio un marxismo del marxismo: Marx y Engels ya definieron las condiciones de sus propios descubrimientos intelectuales como la aparición de determinadas contradicciones de clase de la sociedad capitalista misma, y sus objetivos políticos no simplemente como un «estado ideal de cosas», sino como algo originado por el «movimiento real de las cosas». Esta concepción no tenía nada de complacencia definitiva, como si en lo sucesivo la verdad fuera a ser garantizada por el tiempo, el ser por el devenir, como si su doctrina fuera a permanecer inmune al error por la mera inmersión en el cambio. «Las revoluciones proletarias», escribió Marx, «se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado para comenzarlo de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellos» [3].



[3] Karl Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en Marx-Engels, *Selected Works*, Moscú, 1951, p. 228 [*El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1971, p. 16].

Dos generaciones después, fue Karl Korsch quien por primera vez desde los turbulentos días de 1848 aplicó esta autocrítica revolucionaria al desarrollo del marxismo, distinguiendo, según sus propias palabras, «tres grandes períodos en el desarrollo de la teoría del marxismo *a partir* de su nacimiento, por las que necesariamente tenía que pasar en virtud de su relación con el desarrollo social práctico de esa época» [4]. Estas palabras fueron escritas en 1923. Sin ser enteramente consciente de ello, su autor estaba inaugurando con ellas un cuarto período en la historia de la teoría marxista, período cuya forma final iba a estar alejada de las expectativas e ilusiones del momento. Yo mismo he intentado investigar algo sobre el desarrollo de esta forma en un ensayo sobre la evolución y el modelo del marxismo occidental desde las secuelas de la primera guerra mundial hasta el final del largo *boom* que siguió a la segunda, esto es, el medio siglo comprendido entre 1918 y 1968 [5]. Esta investigación, escrita a mediados de los años setenta, incluía un diagnóstico y algunas predicciones. Trazaba un balance provisional de un largo período que parecía haber terminado en un callejón sin salida, y sugería otras direcciones en las que la teoría marxista podría o debería moverse dentro de un nuevo marco. Objeto fundamental de estas conferencias será comprobar la exactitud del análisis y de las anticipaciones de dicho texto a la luz de los subsiguientes desarrollos.

Sin embargo, antes de abordar esta tarea, es necesario hacer una observación preliminar. He dicho que el marxismo se distingue de todas las otras variantes de la teoría crítica por su capacidad —o al menos por su ambición— de construir una teoría *auto*crítica capaz de explicar su propia génesis y metamorfosis. Esta

[4] Karl Korsch, *Marxism and philosophy*, Londres, 1970, p. 51 [*Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971, p. 37].

[5] *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1970 [*Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

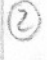
peculiaridad precisa todavía de algunas explicaciones más. No esperamos de la física o de la biología que nos proporcionen los conceptos necesarios para considerar su aparición como ciencias. Para esto necesitamos otra terminología anclada en un contexto convencionalmente definido como un contexto de «descubrimiento» y no de «justificación». Pero, ciertamente, los principios de inteligibilidad de la historia de estas ciencias no son absolutamente externos a ellas. Al contrario, lo paradójico es que una vez constituidas alcanzan normalmente un grado relativamente alto de evolución inmanente, que es regulada por los respectivos problemas planteados en cada una de ellas y por sus sucesivas resoluciones. Lo que Georges Canguilhem, historiador de las ciencias de la vida claramente volcado en el estudio de las dimensiones sociales y «normativas» que las afectan, no duda en llamar su común «actividad axiológica: la búsqueda de la verdad» [6] actúa de modo creciente aunque no absoluto como regulador interno, aislándolas de un orden puramente externo de determinaciones de la historia cultural o política. Podría decirse que aunque los orígenes de las ciencias naturales escapan enteramente a su propio campo teórico, cuanto más se desarrollen menos necesidad tendrán de cualquier otro campo teórico para explicar su desarrollo. La «búsqueda de la verdad» institucionalizada y la estructura de los problemas impuestos por el paradigma dominante son suficientes en buena medida para dar cuenta de su crecimiento. En este sentido, Canguilhem, al igual que Lakatos en la filosofía de la ciencia anglosajona, afirma la prioridad de la historia interna de los conceptos de las ciencias naturales en sus sucesivas derivaciones, rupturas y transformaciones. Para Canguilhem, su historia externa, siempre presente, es causalmente crucial sólo en los momentos en que el progreso «normal» vacila.

[6] Georges Canguilhem, *Études d'histoire de philosophie des sciences*, París, 1970, p. 19.

Por contra, disciplinas descritas tradicionalmente como humanidades, como los estudios literarios, apenas han reivindicado un progreso racional acumulativo de este tipo. Están sujetas a las mismas determinaciones externas en sus orígenes, pero nunca las eluden después. En otras palabras, no poseen una estabilidad axiológica derivada de la autonomía de lo verídico, ni una movilidad autorreflexiva capaz de explicar sus modelos variables de investigación en función de sus propios conceptos. Una disciplina que sí pretendió hacer esto último de un modo explícito fue, por supuesto, la sociología del conocimiento desarrollada por Scheler y Mannheim. Pero este esfuerzo fue demasiado lejos y terminó en un relativismo que negaba realmente cualquier validez cognitiva a las ideologías y utopías que analizaba, minando, así, sus propias pretensiones. «El todo de un concepto de ideología global e indiferenciado», señaló Adorno, «acaba en la nada» [7], puesto que una vez que deja de diferenciarse de toda conciencia verdadera, cesa de estar capacitado para criticar una falsa. Adorno insistió acertadamente en que la línea divisoria que separa una sociología del conocimiento de este tipo del materialismo histórico es la «idea de una verdad objetiva». Mañana veremos la sorprendente importancia de este lugar común, aparentemente inocuo. Baste señalar por el momento que los protocolos para una reflexión marxista sobre el marxismo deben ser, por tanto, dobles. Por un lado, la suerte del materialismo histórico en un período dado debe situarse ante todo en el complejo entramado de las luchas de clases nacionales e internacionales que lo caracterizan, cuyo desarrollo será captado por sus propios instrumentos de pensamiento. La teoría marxista, empeñada en comprender el mundo, ha aspirado siempre a una unidad asintótica con la práctica popular tratando de transformarla. De esta forma, la

[7] *Negative dialectics*, p. 198 [p. 198].

trayectoria de la teoría siempre ha estado determinada *primordialmente* por el destino de dicha práctica. Cualquier exposición del marxismo de la última década será, pues, en primera instancia, una historia política de su desarrollo externo. Parodiando la consigna de la escuela histórica alemana de Ranke, podría hablarse de un constante *Primat der Aussenpolitik* en cualquier consideración seria del desarrollo del materialismo histórico en cuanto teoría, que sería todo lo contrario del orden de prioridades de la *teoría de la literatura* de Wellek y Warren, en la que los enfoques «intrínsecos» prevalecen sobre los «extrínsecos»[8]. Pero al mismo tiempo, precisamente por toda esa distancia que separa a Marx de Mannheim (o de sus sucesores contemporáneos), dicha consideración debe afrontar también los obstáculos *internos*, las aporías y los bloqueos de la teoría en su intento de aproximación a una verdad general de la época. Una historia puramente reductiva del marxismo, que lo forjara en el yunque de la política mundial, contradice la naturaleza de su objeto. Había socialistas antes de Marx: la tremenda innovación que éste introdujo, y que todavía hoy ofende a muchos socialistas —por no hablar de los capitalistas— fue la aspiración a un socialismo *científico;* es decir, un socialismo gobernado por criterios de evidencia y verdad racionalmente controlables. Una historia *interna* de las cegueras e impedimentos cognitivos, así como de sus avances e intuiciones, resulta esencial para un verdadero examen de la fortuna del marxismo, tanto en estos últimos años como en otros momentos anteriores. Sin esto no se daría el rigor de la auténtica autocrítica: el recurso a un movimiento más amplio, el de la historia, tendería a deslizarse desde la explicación material a la exención o a la exculpación intelectuales.


Pasemos ahora a los asuntos que nos interesan. La

[8] René Wellek y Austin Warren, *Theory of literature,* Londres, 1963 [*Teoría literaria,* Madrid, Gredos, 7.ª ed., 1979]; cf. pp. 73-74 y 139-141 [pp. 87-89 y 165-68].

configuración del marxismo occidental que se mantuvo durante tanto tiempo tras la victoria y el posterior aislamiento de la revolución rusa fue fundamentalmente —como intenté describir— el producto de las sucesivas derrotas del movimiento obrero en las fortalezas del capitalismo avanzado de la Europa continental, tras la primera ruptura llevada a cabo por los bolcheviques en 1917. Estas derrotas vinieron en tres oleadas: en primer lugar, el levantamiento proletario de la Europa central (Alemania, Austria, Hungría, Italia) inmediatamente después de la primera guerra mundial, fue aplastado entre 1918 y 1922 de forma tal que el fascismo emergió triunfante en todos esos países en menos de una década. En segundo lugar, los frentes populares de finales de la década de 1930 en España y Francia se deshicieron con la caída de la república española y el derrumbamiento de la izquierda francesa, que preparó el terreno para lo que dos años más tarde sería Vichy. Finalmente, los movimientos de resistencia encabezados por partidos socialistas y comunistas de masas que estallaron en toda Europa occidental en 1945-46 fueron incapaces de conseguir que su ascendiente en la lucha armada contra el nazismo se transformara en una posterior hegemonía política duradera. El largo *boom* de la posguerra subordinó gradual e inexorablemente el trabajo al capital en las democracias parlamentarias establecidas y las nacientes sociedades consumistas de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico.

Fue en el marco de esta serie global de coordenadas históricas donde cristalizó un nuevo tipo de teoría marxista. Al este, en la URSS, el estalinismo quedó consolidado. Al oeste, Estados Unidos y Gran Bretaña, las sociedades más grande y más vieja del mundo respectivamente, no fueron turbadas por ningún desafío revolucionario proveniente de abajo. Entre estos dos flancos, en aquellas sociedades en las que el movimiento obrero era lo suficientemente fuerte como para plantear una auténtica amenaza revolucionaria al ca-

pital, floreció una forma posclásica de marxismo, una práctica política de masas que constituyó el horizonte necesario de todo pensamiento socialista aunque no fue lo suficientemente fuerte como para derrocar al capital, sufriendo, por el contrario, derrotas continuas y decisivas en cada punto crítico. Alemania, Italia y Francia fueron los tres grandes países en los que el marxismo occidental encontró refugio entre 1918 y 1968. La naturaleza de este marxismo no pudo sino llevar la impronta de los desastres que lo acompañaron y lo cercaron. Lo que lo marcó fue, sobre todo, la ruptura de los vínculos que hubieran debido unirlo a un movimiento popular en favor del socialismo revolucionario. Estos vínculos habían existido al principio, como muestran las trayectorias de los tres padres fundadores: Lukács, Korsch y Gramsci, cada uno de los cuales fue dirigente y organizador activo del movimiento comunista de su propio país tras la primera guerra mundial. Pero como estos pioneros terminaron en el exilio o en la cárcel, la teoría y la práctica tendieron a escindirse fatalmente con el paso del tiempo. Los lugares del discurso marxista se desplazaron gradualmente de los sindicatos y los partidos políticos a los institutos de investigación y los departamentos de universidad. El cambio, inaugurado con el nacimiento de la Escuela de Francfort a finales de la década de 1920 y principios de la de 1930, se hizo virtualmente absoluto en el período de la guerra fría —década de 1950— en que apenas había un teórico marxista importante que no fuera poseedor de un sillón en la academia, más que de un puesto en la lucha de clases.



Este cambio de terreno institucional se reflejó en una modificación del enfoque intelectual. Así como Marx se había trasladado en sus estudios de la filosofía a la política, y de aquí a la economía, el marxismo occidental invirtió esta trayectoria. Los grandes análisis económicos del capitalismo en un marco marxista desaparecieron en su mayor parte tras la gran depresión;



el examen político del Estado burgués decayó tras el silenciamiento de Gramsci; la discusión estratégica de las vías hacia un socialismo realizable desapareció casi por completo. Su lugar fue ocupado por un restablecimiento progresivo del discurso *filosófico* propiamente dicho centrado en cuestiones de método, es decir, de carácter más epistemológico que sustantivo. A este respecto la obra de Korsch de 1923, *Marxismo y filosofía*, resultó profética. Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Della Volpe, Lukács, Bloch y Colletti produjeron todos grandes síntesis, enfocadas esencialmente hacia problemas de cognición que, aunque reformulados dialécticamente, estaban escritos en un idioma de gran dificultad técnica. Para sus propósitos, cada uno de ellos recurrió a legados filosóficos anteriores al mismo Marx: Hegel, Spinoza, Kant, Kierkegaard, Schelling y otros. Al mismo tiempo, cada una de las escuelas del marxismo occidental se desarrolló en un estrecho contacto, a menudo casi en una simbiosis, con los sistemas intelectuales coetáneos de carácter no marxista, tomando conceptos y temas de Weber en el caso de Lukács, de Croce en el caso de Gramsci, de Heidegger en el caso de Sartre, de Lacan en el caso de Althusser, de Hjelmslev en el caso de Della Volpe, etc. La configuración de esta serie de relaciones laterales con la cultura burguesa, extraña a la tradición del marxismo clásico, era en sí misma una consecuencia de la dislocación de las relaciones que se habían mantenido entre éste y la práctica del movimiento obrero. La ausencia de éstas últimas propició en la tradición marxista una inflexión hacia un pesimismo subyacente, manifiesto en las innovaciones mismas que trajo al campo temático del materialismo histórico tanto en la teoría de Sartre sobre la lógica de la escasez como en la visión de la unidimensionalidad social de Marcuse, en la insistencia de Althusser en la permanente ilusión ideológica, en el temor de Benjamin a la confiscación de la historia del pasado, o incluso en el desolado estoicismo del propio Gramsci.

Al mismo tiempo, dentro de la nueva constricción de sus parámetros, la brillantez y fecundidad de esta tradición fueron, se mire como se mire, notables. No sólo alcanzó la filosofía marxista un nivel de sofisticación muy por encima de los niveles medios del pasado, sino que los principales exponentes del marxismo occidental iniciaron también normalmente estudios de los procesos *culturales* en las esferas más altas de las superestructuras, como si se tratara de una brillante compensación por su descuido de las estructuras e infraestructuras de la política y la economía. El arte y la ideología, sobre todo, fueron el terreno privilegiado de gran parte de esta tradición, tratados por un pensador tras otro con una imaginación y una precisión que el materialismo histórico nunca había desplegado con anterioridad en este punto. En los últimos días del marxismo occidental, en efecto, puede hablarse de una verdadera hipertrofia de la estética, que llegó a estar sobrecargada de todos los valores reprimidos o negados en otras partes por culpa de la atrofia de la política socialista del momento: imágenes utópicas del futuro, máximas éticas para el presente, fueron desplazadas y condensadas en las complejas meditaciones sobre arte con las que Lukács, Adorno o Sartre concluyeron gran parte de la obra de su vida.

Con todo, cualesquiera que sean los límites externos de la tradición representada por estos teóricos, su mismo distanciamiento de la práctica política inmediata la dejaba al abrigo de cualquier tentación de transigir con el orden establecido. El marxismo occidental en su conjunto rechazó todo pacto reformista. Emergía de un suelo en el que los partidos comunistas de masas contaban con la lealtad de la vanguardia de la clase obrera en los principales países de la Europa continental, partidos que a finales de la década de 1920 eran al mismo tiempo enemigos intransigentes del capital y estructuras estalinizadas que no permitían discusión o disensiones serias sobre cuestiones políticas importantes, excluyendo de antemano una conexión de

corte revolucionario entre teoría y práctica. En estas condiciones, algunas de las principales mentes del marxismo occidental —Lukács, Althusser, Della Volpe— optaron por continuar como miembros oficiales de sus respectivos partidos mientras desarrollaban, en la medida que les era posible, un discurso distante de los dogmas oficiales, en oposición cifrada a ellos. Otros, como Sartre, intentaron teorizar la práctica de estos partidos desde fuera. Otros, como Adorno en la Alemania de la posguerra, se abstuvieron de una relación directa con cualquier tipo de política. Pero ninguno de ellos capituló nunca ante el *status quo* ni lo realzó durante los peores años de la guerra fría.

Esta larga y atormentada tradición — como ya he explicado— se fue agotando a finales de la década de 1970. Había dos razones para ello. La primera fue el nuevo despertar de las revueltas de masas en Europa occidental, y de hecho en todo el mundo capitalista avanzado, donde la gran oleada de disturbios estudiantiles de 1968 anunció la entrada de contingentes masivos de la clase obrera en una nueva insurgencia política de un tipo nunca visto desde los días de los espartaquistas o de los consejos de Turín. La explosión de mayo en Francia fue la más espectacular de todas ellas, seguida por la ofensiva de la militancia industrial de Italia en 1969, la decisiva huelga de los mineros ingleses que derrocó al gobierno conservador en 1974 y, pocos meses después, el levantamiento de Portugal con su rápida radicalización hacia una situación revolucionaria del tipo más clásico. En ninguno de estos casos el ímpetu de la rebelión popular provino de los partidos establecidos de izquierda, ya fueran socialdemócratas o comunistas. Lo que pareció prefigurarse fue la posibilidad de terminar con el divorcio existente entre la teoría socialista y la práctica de masas de la clase obrera, que había durado medio siglo y dejado su marca en el marxismo occidental. Al mismo tiempo, el prolongado *boom* de la posguerra se interrumpió bruscamente en 1974: por primera vez en veinticinco años

la estabilidad socioeconómica básica del capitalismo avanzado era cuestionada. Las condiciones, por tanto, parecían estar despejando el camino (subjetiva y objetivamente) para el nacimiento de otro tipo de marxismo.

Mis conclusiones personales sobre su probable forma —conclusiones que eran también recomendaciones vividas con un espíritu de razonado optimismo— eran cuatro. En primer lugar, estimé que no era de esperar que los decanos supervivientes de la tradición del marxismo occidental produjeran nuevas obras de importancia significativa, mientras que muchos de sus inmediatos seguidores mostraban signos de estar virando hacia lo que terminaría siendo una desastrosa fijación con respecto a China como alternativa de sociedad posrevolucionaria a la URSS y ejemplo para las investigaciones socialistas de Occidente. En segundo lugar, sugerí que la reapertura de una conexión entre la teoría marxista y la práctica de masas en los países avanzados podría recrear algunas de las condiciones que constituyeron el canon clásico del materialismo clásico en la generación de Lenin o Luxemburgo. Esta reunificación de teoría y práctica tendría, a mi entender, dos consecuencias: desplazaría inevitablemente todo el centro de gravedad de la cultura marxista hacia el conjunto de problemas básicos planteados por el movimiento de la economía mundial, la estructura del Estado capitalista, la constelación de las clases sociales y el significado y la función de la nación, todos los cuales habían sido sistemáticamente descuidados durante muchos años. Parecía imponerse una vuelta a lo concreto, un *retorno* a las preocupaciones del Marx maduro o de Lenin. Dicho cambio resucitaría necesariamente esa dimensión que más se ha echado de menos en la tradición del marxismo occidental desde la muerte de Gramsci, a saber, la discusión *estratégica* de las vías por las que un movimiento revolucionario podría traspasar las barreras del Estado democrático burgués para alcanzar una verda-

dera democracia socialista. Pronostiqué que, una vez reanudado el debate estratégico, sería probable que la gran tradición de oposición al estalinismo que, aunque radicalmente marginada, había sobrevivido sin solución de continuidad con el marxismo clásico —la tradición proveniente de Trotski— tendiera a adquirir una relevancia y una vitalidad nuevas, liberada ya del conservadurismo en el que su defensa de un pasado vencido había tendido a congelarle frecuentemente.

En tercer lugar, predije que el renacimiento de una forma más clásica de cultura marxista tendría que implicar virtualmente la expansión de ésta a los bastiones angloamericanos del imperialismo que, por lo general, se habían opuesto con éxito al materialismo histórico en la época del marxismo «occidental». Después de todo, fue en el Reino Unido y en los Estados Unidos —respectivamente el más viejo y el más poderoso de los Estados capitalistas— donde siempre se habían planteado, para dejarlos forzosamente sin respuesta, los problemas más decisivos de la teoría socialista. Las revueltas de los campus a finales de la década de 1960, dejando aparte sus otras limitaciones, parecían mantener la promesa de una futura *intelligentsia* socialista capaz de superar en cantidad y calidad todo lo que cualquier otra sociedad hubiera conocido en el pasado. Finalmente, en cuarto lugar, mantuve que un nuevo desarrollo del materialismo histórico no tendría sólo que reexaminar firme y pausadamente la herencia de los pensadores clásicos, desde Marx y Engels hasta Lenin, Luxemburgo y Trotski, intentando identificar, criticar y resolver sus omisiones o confusiones específicas, sino que tendría que adaptarse también a los avances fundamentales conseguidos por la *historiografía* marxista —sobre todo en el área anglosajona— desde la segunda guerra mundial, que hasta ahora había permanecido fuera del perímetro central de la *teoría* marxista, dominada como estaba por la disciplina filosófica. La confrontación e integración de ambas llevaría consigo una reconsideración del estatuto y la

significación global del *pasado* en un sistema de pensamiento totalmente engranado con el presente o el futuro a un nivel cotidiano; y ni la historia ni la teoría quedarían inalteradas en el encuentro de ambas [9].

Esas fueron mis conjeturas en aquel momento. ¿Qué ha quedado de ellas tras el contraste con el curso real de los acontecimientos? A mi entender, la suposición más general ha sido confirmada —aunque, como veremos, no de una forma definitiva ni satisfactoria—. Es decir, la imponente tradición del marxismo occidental —con sus tonalidades epistemológicas o estéticas, sombrías o esotéricas— ha llegado realmente a un fin, y en su lugar ha nacido con una rapidez y una confianza notables otro tipo de cultura marxista, orientada primordialmente hacia esas cuestiones de orden económico, político o social que faltaban en su predecesora. La productividad de este marxismo ha sido formidable, quedando prácticamente fuera de toda duda que hemos sido testigos de un período de crecimiento y emancipación global. Sin embargo, en el marco de esta amplia perspectiva, la historia —como suele ser habitual— ha deparado algunas sorpresas e ironías desconcertantes para las conjeturas formuladas en aquel momento. Veamos esto con más detalle.

La convicción de que el marxismo occidental había seguido su curso resultó, como he dicho, correcta. Esta evolución no era difícil de prever. En parte, la muerte biológica de la generación más antigua iba a desempeñar su papel. Entre la línea divisoria de 1968 y la fecha de mi ensayo murieron Della Volpe, Adorno, Goldmann, Lukács y Horkheimer. Al final de la década les siguieron Bloch, Marcuse y Sartre. Pero el proceso de agotamiento tuvo también otras fuentes. Los dos teóricos más jóvenes de los comentados por mí eran Althusser y Colletti, que por aquellos años estaban todavía en

[9] Véase *Considerations on Western Marxism*, pp. 101-2, 95-101, 102-3, 109-12 [pp. 118-31].

lo mejor de su vida. A pesar de ello, como ya anticipé, ninguno produjo con posterioridad una obra sustancial, cayendo en la repetición o en la negación. En general, pues, puede trazarse una línea de separación con respecto a la experiencia del marxismo occidental originario a mediados de la década de 1970.

¿Qué fue lo que le siguió? Un repentino entusiasmo, una nueva pasión por lo concreto. Si pasamos revista a los temas clave que habían permanecido más abandonados por la tradición del marxismo occidental y en cuya enumeración insistí en 1974, podemos comprobar que durante los años siguientes dieron lugar, en la mayoría de los casos, a una actividad teórica concentrada, produciendo frecuentemente síntesis memorables. Las leyes del movimiento del modo de producción capitalista en su conjunto —que, si exceptuamos *El capital monopolista*, de Baran y Sweezy, de estructura casi keynesiana, había sido tierra de barbecho para la investigación marxista desde la teoría de Grossmann sobre la gran depresión— eran exploradas ahora por tres conjuntos de trabajos decisivos: primeramente, *El capitalismo tardío*, innovadora obra de Ernest Mandel a la que siguieron sus estudios sobre *The second slump* y *Long waves of capitalist developments;* en segundo lugar, el gran libro de Harry Braverman sobre la transformación del proceso de trabajo a lo largo del siglo XX, *Labor and monopoly capital;* y, en tercer lugar, la ambiciosa y original obra del economista francés Michel Aglietta, *Teoría de la regulación capitalista* [10]. Con obras como éstas, el análisis marxista del capitalismo contempo-

[10] Ernest Mandel, *Late capitalism*, Londres, 1975 [*El capitalismo tardío*, México, Era, 1972], *The second slump*, Londres, 1978, *Long waves of capitalist developements: the marxist interpretation*, Cambridge, 1978 [*Las largas ondas del desarrollo capitalista*, Madrid, Siglo XXI, en preparación]; Harry Braverman, *Labor and monopoly capital*, Nueva York, 1975 [*Trabajo y capital monopolista*, México, Nuestro Tiempo, 1975]; Michel Aglietta, *A theory of capitalist regulation* [*Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

ráneo ha alcanzado, y en algunos aspectos superado, una vez más el nivel de la época clásica de Luxemburgo y Hilferding. Al mismo tiempo, las investigaciones históricas concretas han ido acompañadas de la reanudación de un intenso debate conceptual y metodológico al que se asocian los nombres de Morishima, Steedman, Roemer, Lippi, Krause, etc. [11] En el campo político, las estructuras específicas del Estado capitalista moderno habían sido una de las grandes lagunas del marxismo occidental, demasiado poco preocupado por la naturaleza precisa de la constitución política *occidental* en la que subsistía. Hoy día también se ha subsanado esta ausencia en buena medida con una serie de importantes estudios. Aquí se incluyen, por supuesto, los cinco libros de Nicos Poulantzas, que investigan toda la gama de formas parlamentarias, fascistas y militares del Estado capitalista; la obra con mayor base empírica de Ralph Miliband en Inglaterra; los debates de la Escuela de la *Kapitallogik* en Alemania Occidental, junto con las contribuciones de Claus Offe; y el reciente y fundamental libro del sociólogo sueco Goran Therborn *¿Cómo domina la clase dominante?* [12].

[11] Véanse Micho Morishima, *Marx's economics*, Cambridge, 1973 [*La teoría económica de Marx: una teoría dual del valor y del crecimiento*, Madrid, Tecnos, 1979]; Ian Steedman, *Marx after Sraffa*, Londres, 1977; John Roemer, *A general theory of exploitation and class*, Cambridge (Mass.), 1982; Marco Lippi, *Value and naturalism in Marx*, Londres, 1979; Ulrich Krause, *Money and abstract labour*, Londres, 1982.

[12] Nicos Poulantzas, *Political power and social classes*, Londres, 1973 [*Poder político y clases sociales*, Madrid, Siglo XXI, 1972], *Fascism and dictatorship*, Londres, 1974 [*Fascismo y dictadura*, Madrid, Siglo XXI, 1976], *Classes and contemporary capitalism*, Londres, 1975 [*Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977], *The crisis of the dictatorships*, Londres, 1976 [*La crisis de las dictaduras*, Madrid, Siglo XXI, 1976], *State, power, socialism*, Londres, 1978 [*Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979]; Ralph Miliband, *The State in capitalist society*, Londres, 1969 [*El estado en la sociedad capitalista*, Madrid, Siglo XXI, 1977], *Marxism and politics*, Oxford, 1977 [*Marxismo y política*, Madrid, Siglo XXI, 1978], *Capitalist democracy in Britain*, Oxford, 1982; John Holloway y Sol Picciotto, comps., *State and capital*, Londres, 1978; Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistis-*

Los nuevos tipos de estratificación social en el capitalismo tardío también han sido objeto de estudios más rigurosos e imaginativos que los producidos por el materialismo histórico en el pasado, incluso en su época clásica: en este sentido, han sido relevantes la obra de Erik Olin Wright en los Estados Unidos, la del italiano Carchedi y las investigaciones de Roger Establet y Christian Baudelot en Francia [13]. La naturaleza y la dinámica de los Estados poscapitalistas del Este, terreno durante largo tiempo prohibido para una investigación pausada a mucha de la izquierda europea, han recibido una nueva y penetrante atención, sobre todo en el extraordinario libro de Rudolf Bahro *La alternativa*, pero también, de forma más académica y especializada, en los estudios de economistas como Nuti y Brus [14]. Y esta expansión de la teoría marxista en la economía, la política y la sociología no ha ido acompañada de la correspondiente contracción en los campos de la filosofía o de la cultura, parcelas particulares del marxismo occidental. Al contrario, estos años también han sido testigos de la progresiva obra de Raymond

chen Staates, Francfort, 1975; Göran Therborn, *What does the ruling class do when it rules? State apparatuses and State power under feudalism, capitalism and socialism*, Londres, 1978 [*¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979]; véase también su importante obra *The ideology of power and the power of ideology*, Londres, 1980.

[13] Erik Olin Wright, *Class, crisis and the State*, Londres, 1978 [*Clase, crisis y Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1983], y *Class structure and income determination*, Nueva York, 1979; Guglielmo Cardechi, *On the economical identification of social classes*, Londres, 1977; Christian Baudelot y Roger Establet, *L'école capitaliste en France*, París, 1971 [*La escuela capitalista en Francia*, Madrid, Siglo XXI, 1976], *La petite bourgeoisie en France*, París, 1974 (con Jacques Toisier), *Qui travaille pour qui?*, París, 1979.

[14] Rudolf Bahro, *The alternative in Eastern Europe*, Londres, 1978 [*La alternativa*, Madrid, Alianza-Materiales, 1977]; Domenico Mario Nuti, «The contradictions of socialist economics», *The Socialist Register*, 1979; Wlodzimierz Brus, *Socialist ownership and political systems*, Londres, 1975.

Williams en Inglaterra, estudios sobre la cultura material en su sentido más amplio, y de Fredric Jameson en los Estados Unidos, en un terreno más específicamente literario; mientras que en la filosofía, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, de G.A. Cohen, que proporciona por primera vez a la filosofía analítica criterios metodológicos para referirse a los conceptos básicos del materialismo histórico, es, sin lugar a dudas, el hito de la década [15].

Un *staccato* bibliográfico de este tipo no puede, desde luego, acercarse a un inventario comprehensivo, por no decir ya crítico, de la producción marxista de los últimos años. Hay otras obras y otros nombres que podrían ser igualmente mencionados, y los que lo han sido están sujetos a la restricción de sus juicios como lo está cualquiera de sus predecesores. Sin embargo, este breve apunte de toda una compleja serie de cambios intelectuales, que precisa un análisis mucho más fino del que ahora nos es posible, muestra ciertos puntos. Aunque podemos hablar de una verdadera «ruptura» topográfica entre el marxismo occidental y la formación naciente que acabo de esbozar, en otros aspectos quizá haya habido una continuidad de conexiones mayor de la que he tenido en cuenta, aunque normalmente se ha tratado de una conexión mediada. De este modo puede discernirse la influencia de la mayoría de las escuelas más antiguas en el bagaje teórico de muchos de los recién llegados. Probablemente la corriente althusseriana ha sido la que ha persistido con más fuerza: de entre los anteriormente mencionados, Poulantzas, Therborn, Aglietta, Wright y Establet tienen diferentes deudas con ella. El legado de la Escuela de Francfort

[15] Véanse Raymond Williams, *The country and the city*, Londres, 1973, *Marxism and literature*, Oxford, 1977 [*Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980], *Politics and letters*, Londres, 1979, *Problems in materialism and culture*, Londres, 1980, *Culture*, Londres, 1981; Fredric Jameson, *The political unconscious*, Ithaca, 1981; G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history: a defence*, Oxford, 1978 [*La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI, en preparación].

puede verse en la obra de Braverman, a través de Baran, y en la de Offe, a través de Habermas. La tendencia lukacsiana es reconocidamente dominante en la obra de Jameson. La de Cardechi revela notas dellavolpianas. Pero, al mismo tiempo, la misma distribución de estos autores indica el hecho más importante de que el patrón geográfico de la teoría marxista se ha visto profundamente alterado durante la última década. Hoy día los centros de producción intelectual *predominantes* parecen radicar en el mundo angloparlante más que en la Europa germana o latina, como sucedió en los periodos de entreguerra y posguerra respectivamente. Este desplazamiento del escenario supone un cambio histórico llamativo. Como en gran parte había previsto que sucedería, las zonas del mundo capitalista más atrasadas en cultura marxista han pasado a ser repentinamente las más avanzadas en muchos sentidos.

Un estudio más extenso de los autores y las obras llegaría a la siguiente conclusión: la tremenda densidad de la investigación económica, política, sociológica y cultural, todavía en marcha en la izquierda marxista de Gran Bretaña o Norteamérica, con su crecimiento de periódicos y discusiones, eclipsa cualquier equivalente que haya podido darse en los antiguos centros de la tradición marxista occidental propiamente dicha. Pero hay otra razón que explica la naciente hegemonía angloamericana en el materialismo histórico de nuestros días, razón que, a su vez, ha verificado otra de las predicciones formuladas a mediados de los setenta. Y es el ascenso de la historiografía marxista a su largamente merecido puesto de honor dentro del panorama global del pensamiento socialista. El dominio de los especialistas anglófonos en esta área ha sido evidente desde los años cincuenta y durante muchos años, al menos en Inglaterra, el marxismo como fuerza intelectual ha sido prácticamente sinónimo del trabajo de los historiadores. Incluso un destacado pensador de una generación anterior y de diferente formación, el

economista Maurice Dobb, logró mayor influencia con sus *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, publicados en 1947, esencialmente históricos y que abarcan desde la Baja Edad Media hasta la empresa moderna, que con su prolífica producción sobre la economía política de Marx. Sin embargo, serían los colegas más jóvenes de Dobb, reunidos en el grupo germinal de historiadores del partido comunista de finales de la década de 1940 y principios de la de 1950, quienes con el tiempo maduraron en la brillante pléyade de académicos que durante los años siguientes transformaron muchas de las interpretaciones aceptadas del pasado inglés y europeo: Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Edward Thompson, George Rudé, Rodney Hilton, Victor Kiernan, Geoffrey de Ste-Croix, etc. Muchos de ellos venían publicando desde el inicio de los años sesenta, pero la consolidación de su obra colectiva como un canon de peso abrumador más allá de su propia disciplina oficial se desarrolló verdaderamente durante los años setenta. Esta fue la década en que se publicaron *The age of capital* de Hobsbawn, *The world turned upside down Milton and the English revolution* de Hill, *Bond men made free* y *The English peasantry in the later Middle Ages* de Hilton, *Class struggle and the industrial revolution* de Foster, *Whigs and hunters* de Thompson, *Lords of humankind* de Kiernan, seguidas ahora por la monumental *Class struggle in the ancient greek world* de Ste-Croix [16]. Quizá el libro más convincente y original de Raymond Williams, *The country and*

[16] *The age of capital*, Londres, 1975 [*La era del capitalismo*, Madrid, Labor, 1977]; *The world turned upside down*, Londres, 1975 [*El mundo trastornado*, Madrid, Siglo XXI, 1983]; *Milton and the English revolution*, Londres, 1977; *Bond men made free*, Londres, 1973 [*Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI, 1978]; *The English peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford, 1975; *Class struggle and the industrial revolution*, Londres, 1974; *Whigs and hunters*, Londres, 1975; *Lords of humankind*, Londres, 1972; *The class struggle in the ancient Greek world*, Londres, 1981.

the city, tiene también aquí su primera filiación. Para alguien de mi generación, formado cuando la cultura británica, absolutamente falta de un impulso marxista local de importancia, parecía estar a la zaga de Europa, situación que nosotros denunciamos constantemente a riesgo de ser acusados de «nihilismo nacional», ésta ha sido una metamorfosis verdaderamente sorprendente. En efecto, la tradicional relación entre Gran Bretaña y el continente parece haberse invertido: por el momento, la cultura marxista del Reino Unido resulta más productiva y original que la de cualquier Estado del continente.

Entretanto, en Norteamérica se ha producido un cambio más restringido pero semejante. Aquí también la historiografía ha sido el sector principal, con un abanico de trabajos extremadamente amplio —no confinado exclusivamente a la historia americana— desde Eugene Genovese, Eric Foner, David Montgomery, Robert Brenner, David Abraham y muchos otros más [17]. Pero alrededor de ella se ha ido desarrollando una cultura socialista más amplia, no toda ella marxista, de una variedad y vitalidad impresionantes, que va desde la sociología histórica de Immanuel Wallerstein y Theda Skocpol a la economía política de James O'Connor, la obra todavía en marcha de Paul Sweezy y Harry Magdoff y la crítica cultural de Christopher Lasch [18]. El panorama actual a este respecto es radi-

[17] Eugene Genovese, *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made,* Nueva York, 1974, y *From rebellion to revolution: afro-american slave revolts in the making of the modern world,* Nueva York, 1979; Eric Foner, *Free soil, free labor, free men,* Nueva York, 1970, y *Tom Paine and revolutionary America,* Nueva York, 1976; David Montgomery, *Beyond equality: labor and the radical Republicans,* Nueva York, 1967, y *Workers' control in America,* Nueva York, 1979; Robert Brenner, «Agrarian class structure and economic developement in pre-industrial Europe», y «The agrarian roots of European capitalism», *Past and Present,* nº 70, febrero de 1976 y nº 97, noviembre de 1982; David Abraham, *The collapse of the Weimar Republic: political economy and crisis,* Princeton, 1981.

[18] Immanuel Wallerstein, *The modern world system,* Nueva York,

calmente distinto de todo lo imaginable hace quince años. Ahora el *Business Week* puede lamentar la amplia penetración del materialismo histórico en los campus americanos tan sólo cuatro años después de que *Time* proclamara que Marx había muerto definitivamente, y pueden publicarse manuales sobre la izquierda simplemente para guiar al estudiante curioso a través de las espesuras —en estos momentos medianamente exuberantes— del «marxismo académico», por parafrasear un título reciente [19].

Esta cultura marxista de núcleo histórico que ha surgido en el mundo angloparlante no ha quedado finalmente confinada a sus propias especialidades. La conexión teórica entre historiografía y filosofía que anticipé a mediados de la década de 1970 sucedió puntualmente, si bien con una violencia que yo no esperaba. La prolongada y apasionada polémica de Edward Thompson con Louis Althusser, *Miseria de la teoría*, cerró un capítulo intelectual de forma irreversible. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre los aciertos y los errores de la disputa, en lo sucesivo resulta imposible para los marxistas proceder —tal y como en ambos lados han venido haciendo durante muchos años— como si su historia y su teoría fueran dos mundos mentales separados, con poco más que un turismo ocasional entre ellos. Ahora, con una seriedad y una severidad inusitadas, la teoría es historia; e, igualmente, de una forma tradicionalmente eludida con anterioridad, la historia es teoría, con todas sus exigencias. El ataque de Thompson contra Althusser es también un ejemplo

2 vols., 1974 y 1980 [*El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI, 2 vols., 1979 y 1984]; Theda Skocpol, *States ans social revolutions*, Cambridge, 1979; James O'Connor, *The fiscal crisis of the State*, Nueva York, 1973 [*La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Península, 1981]; Harry Magdoff y Paul Sweezy, *The deepening crisis of US capitalism*, Nueva York, 1981; Christopher Lasch, *The culture of narcissism*, Nueva York, 1978.

[19] Bertell Ollman y Edward Vernhoff, comps., *The left academy: Marxist scholarship on American campuses*, Nueva York, 1982.

de la ruptura de otra barrera importantísima: la que siempre había confinado a las grandes escuelas o debates del marxismo occidental a contextos *nacionales*, asegurando la ignorancia mutua o el silencio entre ellos, en detrimento de un discurso auténticamente internacionalista. Esta doble conquista —los nuevos intercambios entre teoría e historia, y su realización a través de las fronteras nacionales— ha sido uno de los cambios más fructíferos de la última década. Que no son meras golondrinas sin verano puede observarse en los estilos análogos de los debates generados sobre la obra de Immanuel Wallerstein a propósito del sistema capitalista mundial, presentado en términos esencialmente teóricos, entre otros, por Robert Brenner, y sobre la obra del propio Brenner a propósito de la transición al capitalismo, foco, a su vez, de una de las controversias profesionales más amplias desde la guerra, con respuestas nacionales de historiadores de Alemania, Francia, Inglaterra y Polonia [20]. De forma parecida, la disputa en torno a la teoría del valor en la economía marxista ya no posee límites nacionales, ni siquiera de índole temporal: los círculos de discusión abarcan de Japón a Bélgica, de Canadá a Italia, de

[20] Véase Robert Brenner, «The origins of capitalist development: a critique of Neo-Smithian Marxism», *New Left Review*, nº 104, julio-agosto de 1977 [«Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neosmithiano», *En Teoría*, 3, octubre-diciembre de 1979, pp. 57-167], y el simposio sobre la obra de Brenner en *Past and Present*, nºs 78-80 y 85, febrero-agosto de 1978 y noviembre de 1979, con contribuciones de Michael Postan y John Hatcher, Patricia Croot y David Parker, Heidi Wunder, Emmanuel Leroy Ladurie, Guy Bois, J. P. Cooper y Arnost Klima, recogidos ahora junto con una formidable respuesta de Brenner en *The Brenner debate: agrarian class structure and economical development in pre-industrial Europe*, publicación prevista en 1984 [El nº 5 de *Debats*, publicación de la Diputació de València, recoge los siguientes textos de este debate: «Estructura agraria de clases y desarrollo económico en la Europa preindustrial», de Robert Brenner; «Contra la ortodoxia neomalthusiana», de Guy Bois; «Réplica al profesor Brenner», de E. le Roy Ladurie; «Población y relaciones de clase de la sociedad feudal», de M. Postan y J. Hatcher; «Estructura agraria de clases y desarrollo económico», de P. Crott y D. Parker].

Inglaterra a Alemania o a los Estados Unidos, tal y como atestiguan los recientes simposios [21].

Hasta aquí, pues, las esperanzas e hipótesis avanzadas en mis *Consideraciones sobre el marxismo occidental* parecen haberse visto ampliamente confirmadas. Pero estaría fuera de lugar cualquier nota de satisfacción y, por supuesto, de satisfacción de mí mismo. Pues el curso de la teoría durante estos años no siguió la dirección prevista por mí en un aspecto absolutamente decisivo. La reunificación de la teoria marxista y la práctica popular en un movimiento revolucionario de masas experimentó un notable fracaso en cuanto a su materialización. La consecuencia *intelectual* de este fracaso fue, lógica y fatalmente, la ausencia generalizada de un verdadero pensamiento *estratégico* en la izquierda de los países avanzados, es decir, de la elaboración de una perspectiva concreta o plausible para una transición de la democracia capitalista a una socialista. Más que una «miseria de la teoría», lo que el marxismo que sucedió al marxismo occidental comparte con su predecesor es una «miseria de la estrategia». En todos estos años resulta imposible señalar una sola serie de escritos que revele, aunque sea vagamente el tipo de ataque conceptual, la combinación de resolución política e imaginación teórica, que caracterizó a las grandes intervenciones de Luxemburgo o Lenin, Trotski o Parvus, en los años anteriores a la primera guerra mundial. Los motivos determinantes de esta laguna central, que impide cualquier retrospectiva triunfalista de la última década, plantean el problema de las condiciones sociales más amplias en las que se ha desarrollado el marxismo durante estos años. Pero antes de pasar a este contexto histórico más general es

[21] *The value controversy*, Londres, 1981, con contribuciones de Ian Steedman, Paul Sweezy, Erik Olin Wright, Geoff Hodgson, Pradeep Bandyopadhyay, Makoto Itoh, Michel de Vroey, G. A. Cohen, Susan Himmelweit y Simon Mohun, y Anwar Shaikh.

necesario tener en cuenta un fenómeno cuya relación final con el vacío estratégico está por descubrir, pero cuya realidad inmediata parece encontrarse en la más rotunda contradicción con cualquier pretensión de renacimiento del materialismo histórico en los años setenta. Me refiero, desde luego, a lo que llegó a ser llamado entre los más afectados o interesados por ella, la «crisis del marxismo». Este proceso dio origen a exultantes portadas en los medios de comunicación de masas en 1977, entre los que la revista *Time* fue sólo uno más. Pero aunque las dimensiones y la velocidad del fenómeno fueran bastante dramáticas, la denominación en sí fue siempre engañosa. De lo que realmente se trataba era de la crisis de un cierto marxismo, geográficamente confinado a la Europa latina: Francia, Italia y España, esencialmente. En el marco de esta área cultural y política, hubo realmente a finales de la década de 1970 algo parecido a un derrumbamiento de la tradición marxista en el mismo momento en que, fuera de ella, el marxismo estaba conquistando o consolidando nuevas posiciones a lo largo de un amplio frente. Sería una locura menospreciar la gravedad de esta derrota, no sólo para los países afectados, sino para el prestigio general de una cultura socialista y racional.

¿Cuáles fueron los síntomas característicos de la crisis del marxismo latino? Pueden distinguirse dos grandes modelos. Por un lado, en medio del recrudecimiento de las violentas fiebres anticomunistas en el gobierno capitalista de Francia e Italia especialmente, se produjo una brusca y generalizada renuncia al marxismo en su conjunto por parte de pensadores tanto de las generaciones más viejas como de las más jóvenes de la izquierda. El cambio más espectacular a este respecto fue, quizá, el de Lucio Colletti; el que una vez fuera el filósofo marxista más famoso de Italia, se convirtió en el espacio de tres o cuatro años en enemigo acérrimo del marxismo y firme defensor de un liberalismo más o menos convencional. No en vano su libro

más reciente se titula *La superación de la ideología* [22], en una reminiscencia de un conocido texto de la sociología americana de hace veinte años. En Francia, Sartre siguió durante sus últimos años su propia trayectoria desde la denuncia del comunismo a la renuncia formal del marxismo, en su caso en nombre de un neoanarquismo radical [23]. Sin embargo, el cambio o la decadencia de dichas eminencias no fue algo aislado. Correspondió a un cambio de actitud mucho más amplio por parte de los círculos filosóficos y literarios anteriormente asociados a la izquierda. En este sentido fueron representativos los escritores y críticos del grupo *Tel Quel*, Philippe Sollers, Julia Kristeva, etc., que de la noche a la mañana, prácticamente, pasaron de contundentes afirmaciones de materialismo y culto al orden social chino a revaloraciones de misticismo y exaltación del orden social americano [24]. André Glucksmann, rebelde de barricada e intelectual protegido de Althusser a finales de la década de 1970, se convirtió en el principal publicista de la «nueva» filosofía: una reiteración de los temas más viejos del arsenal ideológico de la guerra fría de los años cincuenta, como el de la equiparación del marxismo con el totalitarismo o la identificación del socialismo con el estalinismo.

[22] *Tramonto dell'ideologia*, Roma, 1980 [*La superación de la ideología*, Madrid, Cátedra, 1982].

[23] Véanse las entrevistas concedidas a *Lotta Continua*, 15 de septiembre de 1977, y a *Le Nouvel Observateur*, 10-30 de marzo de 1980 (con el título de «L'espoir maintenant»). Esta última fue publicada en vísperas de su muerte, tras la pérdida de facultades físicas descrita con tanto sentimiento por Simone de Beauvoir, para quien el texto es un espejo distorsionador, obra de un periodista manipulador que en su momento ya fue criticado por ella ante Sartre. Estas circunstancias restringen, pero no anulan, el cambio de dirección de sus últimos años. Véase Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, París, 1981, pp. 149-52 [*La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 1982, pp. 157-162].

[24] Véase, entre otros, Julia Kristeva, Marcelin Pleynet y Philippe Sollers, *Pourquoi les Etats-Unis?*, número especial de *Tel Quel* dedicado a los Estados Unidos, nº 71-73, otoño de 1977.



Entre tanto, hubo un segundo tipo de respuesta al cambio de clima político en la Europa latina a finales de la década de 1970. No fue tanto un repudio o un abandono abierto del marxismo como una disolución o disminución de éste, impregnada de un escepticismo creciente frente a la idea misma de una ruptura revolucionaria con el capitalismo. Dentro de esta tendencia fue sintomático el progresivo distanciamiento de Althusser con respecto al legado político del materialismo histórico en cuanto tal, distanciamiento que se expresó en la negación de que éste hubiera contenido alguna vez una teoría del Estado o de la política y que presagiaba una pérdida radical de moral en alguien cuyas afirmaciones acerca de la supremacía científica del marxismo habían sido más arrogantes y categóricas que las de ningún otro teórico de su tiempo. Sería el propio Althusser quien pronto difundiría la noción de una «crisis general del marxismo», respecto a cuya resolución no mostró mucha prisa [25]. Por su parte Poulantzas, antiguo baluarte de la rectitud leninista, redescubriría ahora las virtudes de los parlamentos y los peligros del poder dual: sus últimas entrevistas antes de su muerte hablaban no ya de estas crisis, sino de una crisis de la confianza en la «política» como tal [26]. Indudablemente, la sombra de Foucault, que proclamó muy pronto el «fin de la política» [27], como Bell o Colletti lo habían hecho con la ideología, planeaba sobre estas dudas parisinas. En Italia, el propio partido comunista se iba llenando progresivamente de corrientes similares. El joven y destacado filósofo Massimo Cacciari dijo a los trabajadores italianos,

[25] Véase «The crisis of Marxism», *Marxism Today*, julio de 1978.

[26] Véase la entrevista «Le risposte che è difficile trovare», *Rinascita*, 12 de octubre de 1979.

[27] Véase la entrevista mantenida por Bernard-Henri Lévy con Foucault sobre la *Historia de la sexualidad* en *Le Nouvel Observateur*, n.º 644, 12 de marzo de 1977 [trad. esp. en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza-Materiales, 1981, pp. 146-64].

desde su escaño de la Cámara de Diputados, que Nietzsche había dejado anticuado a Marx, ya que la voluntad de poder parecía más fundamental que la lucha de clases, al tiempo que en muchos de sus colegas podía observarse un interés y, a veces, una aprobación de las ideas de Friedman o Bentham.

Ningún cambio intelectual es universal. Al menos una excepción de notable valor destaca entre el general cambio de posiciones de estos años. Henri Lefebvre, el superviviente más anciano de la tradición del marxismo occidental ya comentada, ha continuado produciendo una obra imperturbable y original sobre temas normalmente ignorados por la izquierda sin doblegarse ni desviarse en su octava década [28]. El precio de dicha constancia, sin embargo, fue el relativo aislamiento. Al contemplar el escenario intelectual en su conjunto, nos encontramos con una misteriosa paradoja. Al mismo tiempo que la teoría crítica marxista ha experimentado un ascenso sin precedentes en el mundo anglófono, ha sufrido un rápido descenso en las sociedades latinas, donde fue la teoría más poderosa y productiva durante el período de la posguerra. En Francia e Italia, sobre todo, las dos patrias por excelencia de un materialismo histórico vivo en los años cincuenta y sesenta, para quien como yo aprendió mucho de su marxismo de esas culturas, la matanza de antepasados ha sido impresionante. ¿Cuál es su significado? Los movimientos transversales de la teoría marxista durante la última década están todavía por explorar. Los problemas que plantean serán nuestro tema de mañana.



[28] Son de especial interés sus obras sobre urbanismo: *Le droit à la ville*, París, 1967, y *La production de l'espace*, París, 1974.

2. ESTRUCTURA Y SUJETO

El examen aproximativo del actual estado de la teoría marxista que acometimos ayer terminaba con un problema: el descenso e incluso, en algunos aspectos, el hundimiento del materialismo histórico como cultura activa y productiva en Francia e Italia, a lo largo de un período en el que en otros lugares del mundo capitalista avanzado estaba tomando forma un paisaje intelectual nuevo. Hoy me gustaría examinar algunas de las hipótesis alternativas que pueden esclarecer el carácter y las causas de esta recesión latina dentro del mapa internacional del marxismo contemporáneo. Al hacerlo me limitaré esencialmente a su dimensión francesa. Lo cual no supone, pienso, una restricción básica, porque la cultura italiana —y, *a fortiori*, la española— ha estado sujeta progresivamente desde la guerra a las direcciones y modas derivadas de París, aun cuando éstas hayan sido matizadas y mediadas por otras provenientes de Alemania: la intersección de ambas, de hecho, define gran parte del campo de debate de la filosofía italiana. Y es más: durante las tres décadas aproximadamente que siguieron a la liberación, Francia llegó a disfrutar de una primacía cosmopolita en el universo marxista en general que recuerda algo, a su manera, al ascendiente francés de la época ilustrada. El declive de esta dominación a finales de la década de 1970 no fue, pues, un asunto meramente nacional. Hemos dado cuenta de alguno de los síntomas de dicho declive: la verdadera desbandada de tantos grandes pensadores franceses de izquierda desde 1976. Sus consecuencias han sido drásticas. Hoy día París es la capital de la reacción intelectual europea, casi de la misma forma que lo fue Londres hace treinta años. Nuestra pregunta, no obstante, es: ¿cuáles fueron

las *causas* de este verdadero fracaso local del materialismo histórico?

Afirmé anteriormente que el marxismo, como teoría crítica que aspira a proporcionar una inteligibilidad reflexiva de su propio desarrollo, otorga en principio una prioridad a las explicaciones extrínsecas de sus éxitos, fracasos o estancamientos. Hice hincapié al mismo tiempo en que nunca se trata de una primacía absoluta o exclusiva, que no haría sino eximir a la teoría de responsabilidades fundamentales. Al contrario, la necesidad de una historia *interna* complementaria de la teoría que mida su vitalidad en cuanto programa de investigación guiado por la búsqueda de la verdad, característica de cualquier conocimiento nacional, es lo que separa al marxismo de cualquier variante del pragmatismo o del relativismo. Por consiguiente, a la hora de abordar el problema planteado por la desmoralización y el retraimiento del marxismo galo, comenzaré considerando en primer lugar una hipótesis relacionada con su evolución intrínseca. La evolución es simplemente ésta: el marxismo francés, tras haber disfrutado de un largo período de amplia e indiscutible dominación cultural, amparado en el prestigio reflejo, remoto, de la Liberación, encontró finalmente un adversario que fue capaz de presentarle batalla e imponerse. Su victorioso oponente fue el amplio frente teórico del estructuralismo y, después, sus sucesores posestructuralistas. La crisis del marxismo latino sería pues el resultado no de un ocaso circunstancial, sino de una derrota en toda regla. Podría mantenerse que prueba de esa derrota es la ascensión triunfante de las ideas y los temas estructuralistas o posestructuralistas allí donde habían dominado los marxistas: un cambio virtualmente «epistémico», del tipo que Foucault intentó teorizar.

La plausibilidad de esta hipótesis se ve reforzada por otra consideración. A diferencia de los cambios bruscos y totales de una «unidad» cognitiva a otra (Foucault) o de una «problemática» a otra (Althusser), el

paso de la tópica marxista a la estructuralista o posestructuralista en la cultura de la posguerra francesa no ha implicado una completa discontinuidad de temas o cuestiones. Por el contrario, es evidente que ha habido un problema básico alrededor del cual han girado *todos* los contendientes; y parece como si fuera precisamente la superioridad —en una primera instancia— del estructuralismo en el *propio terreno* del marxismo la que asegurara su decisiva victoria sobre este último. ¿Cuál es este problema? Esencialmente, la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y la historia humanas. Ahora bien, el enigma de sus posiciones y *status* respectivos no es en la teoría marxista un terreno incierto, marginal o puntual. De hecho, en cuanto exposición del desarrollo de la civilización humana, siempre ha constituido uno de los problemas más centrales y fundamentales del materialismo histórico. Podemos ver esto inmediatamente si reflexionamos sobre la permanente oscilación, sobre la potencial disyunción que existe en los propios escritos de Marx entre la atribución del primer motor del cambio histórico, por un lado, a la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción —pensemos en la famosa Introducción de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*— y, por otro lado, a la lucha de clases —pensemos en *El manifiesto comunista*. La primera se refiere esencialmente a una realidad estructural o, más propiamente, interestructural: el orden de lo que la sociología contemporánea llamaría integración en el sistema (o, para Marx, desintegración encubierta). La segunda se refiere a las fuerzas subjetivas que se enfrentan y luchan por el control de las formas sociales y de los procesos históricos: el reino de lo que la sociología contemporánea llamaría integración social (que es igualmente desintegración o reintegración). ¿Cómo se articulan estos dos tipos diferentes de causalidad o principios de explicación en la teoría del materialismo histórico?

El marxismo clásico no ofreció, ni siquiera en su

mejor momento, una respuesta coherente a este punto. Las antinomias políticas a que daba lugar la persistente elusión o suspensión del problema fueron debatidas, por supuesto, amplia y apasionadamente: economicismo por un lado, voluntarismo por otro. Las intervenciones de Lenin durante la preguerra pueden considerarse como un esfuerzo constante por controlar y combatir estas dos posibles deducciones del legado marxista, cuyas expresiones políticas fueron las tendencias contrapuestas hacia el reformismo y hacia el anarquismo en la derecha y la izquierda, respectivamente, de la II Internacional. Pero estas intervenciones fueron meramente prácticas y coyunturales, sin fundamentación teórica. Las mismas cuestiones no resueltas han aparecido una y otra vez tanto en la política como en la historiografía marxista. La dilatada discusión contemporánea sobre la obra de Edward Thompson, por ejemplo, se ha centrado principalmente en el papel de la acción humana en la composición y descomposición de las clases, así como en el advenimiento y supresión de las estructuras sociales, más allá tanto del capitalismo como del socialismo industriales. Otro caso particularmente elocuente en el que este problema da pie a las diferencias entre dos grandes interpretaciones rivales de un mismo proceso histórico puede encontrarse en las contrapuestas reconstrucciones de la transición del feudalismo al capitalismo agrario a comienzos de la Edad Moderna en Europa realizadas por Robert Brenner y Guy Bois: la una reducida esencialmente a la correlación variable de fuerzas de clase en el campo durante la Alta Edad Media, y la otra a la lógica invariable de la caída de las tasas de la renta señorial en la economía feudal [1].

Para lo que nosotros nos proponemos aquí, lo importante es que esta habitual tensión —a veces lesión— que se da en el materialismo histórico nunca adquirió

[1] Véase el intercambio de *The Brenner debate*, y para la posición más general de Bois, su *Crise du féodalisme*, París, 1976.

una forma directamente política o historiográfica en la Francia de la posguerra. Se presentó, más bien, como el problema central del campo de la *filosofía*. Las razones de esto estriban esencialmente en la configuración global de los años posteriores a la Liberación. El escenario político de la izquierda estaba dominado por la presencia masiva e inexorable del Partido Comunista Francés, sin duda la mayor organización de la clase obrera y la mayor amenaza para la burguesía, si bien constituía, al mismo tiempo, un sistema de mando rígidamente burocratizado que imposibilitaba cualquier debate o discurso teórico de corte bolchevique sobre su propia estrategia. La profesión historiadora, por otro lado, estuvo muy pronto dominada por la escuela de los *Annales*, progresista entonces en cuanto a sus simpatías sociales, pero intelectualmente no sólo muy distante del marxismo, sino también muy desinteresada por el problema de la acción en cuanto tal, al que identificaba con meros acontecimientos superficiales en su búsqueda de procesos más profundos o de mayor duración en la historia. Por otro lado, la formación filosófica más influyente era fenomenológica y existencialista en sus orígenes de la preguerra, con raíces en Kojeve, Husserl y Heidegger. Como tal, era una ontología acentuada, e incluso exasperada, del sujeto. A pesar de todo se alineaba con la izquierda y, ahora, en un momento en que Francia se debatía en turbulentas luchas de clase, intentaba conciliarse con la realidad estructural del partido comunista. El resultado fue un intento sostenido por replantear las relaciones entre sujeto y estructura como una especie de síntesis entre el marxismo y el existencialismo acometido por Sartre, Merleau-Ponty y De Beauvoir a finales de la década de 1940 y principios de la de 1950. Los debates que los dividieron en esta empresa inicialmente común fueron de una calidad e intensidad poco frecuentes, constituyendo uno de los episodios más ricos de la historia intelectual de toda la posguerra. Aunque condicionados primeramente por la divergen-

cia de sus opiniones políticas y de sus puntos de partida epistemológicos, estos debates reflejaron también los horizontes de las ciencias sociales en la Francia del momento: Merleau-Ponty era lector de Weber, Sartre de Braudel. Su culminación, por supuesto, fue la publicación en 1960 de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, obra que inicialmente fue concebida como respuesta directa a las críticas y objeciones que le habían sido planteadas por Merleau-Ponty durante sus famosos intercambios de mediados de la década de 1950 y cuyo tema exclusivo es el laberinto de interacciones entre la praxis y el proceso, los individuos y los grupos, los grupos y lo práctico-inerte, en una historia desencadenada y caracterizada por la escasez.

Es importante recordar que la *Crítica* de Sartre iba precedida de un breve ensayo publicado inicialmente en 1957, «Cuestiones de método», como prefacio a las seiscientas páginas de la «Teoría de los conjuntos prácticos». Pues aunque el autor señalara que el objetivo común de ambos era constituir una «antropología históricamente estructural», su enfoque, en realidad, difería significativamente. «Cuestiones de método» se refería esencialmente a los instrumentos teóricos necesarios para comprender el significado total de la vida de un individuo, concebido como lo que Sartre llamó «universal singular», proponiendo la integración de los conceptos marxistas, psicoanalíticos y sociológicos en un método interpretativo unitario. Apuntaba hacia la biografía. En cambio, la *Crítica* propiamente dicha intentaba ofrecer una exposición filosófica de las «estructuras formales elementales» de cualquier historia posible, o una teoría de los mecanismos generales de construcción y subversión de todos los grupos sociales. La historia en sí misma, la «totalización diacrónica» de todas estas «multiplicidades prácticas y de todas sus luchas» [2], debía ser el objeto de un prometido segundo

[2] *Critique of dialectical reason*, Londres, 1976, pp. 817, 822 [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, 2ª ed., 1970, t. II, pp. 482, 492].

volumen. En otras palabras, el horizonte de la *Crítica* era un intento de comprender no la verdad de una persona, sino —como dijo Sartre— «la verdad de la humanidad como un todo» (aunque para él había una continuidad epistemológica básica entre ambas). Apuntaba hacia una historia global cuyo fin manifiesto sería una comprensión totalizadora del significado de la época contemporánea. Esta promesa, la mayor formulada quizá por un escritor del siglo XX, no se cumpliría. Sartre escribió un segundo volumen de extensión similar al primero, pero lo abandonó inconcluso e inédito. En este significativo acto de desistimiento y en el silencio que le siguió se decidió —podemos verlo ahora— gran parte del subsiguiente destino intelectual de la izquierda francesa. Doce años después, Sartre terminó su carrera con un estudio sobre Flaubert cuyas monumentales proporciones no podían ocultar, sino más bien, a su modo, casi anunciar, la modestia de su vuelta al proyecto biográfico de las «Cuestiones de método».

En el ínterin, todo el terreno de una respuesta teórica —tierras altas con riscos y escarpas— había quedado vacío. En 1962 Lévi-Strauss publicaba *El pensamiento salvaje*. Duramente dirigido contra la *Crítica de la razón dialéctica*, no sólo contenía una antropología —en cualquier sentido de la palabra— completamente alternativa, sino que además terminaba con un ataque directo al historicismo de Sartre en nombre de las propiedades invariables de todas las mentes humanas y de la igual dignidad de todas las sociedades humanas. De esta forma, echaba por tierra, con un gesto desdibujador, todas las pretensiones de la razón dialéctica y de la diacronía histórica construidas por Sartre, reduciéndolas simplemente a una mitología de lo «civilizado», contrapuesta al pensamiento «salvaje», sin ninguna superioridad intrínseca sobre él. Sartre, ágil y fértil interlocutor, infatigable polemista hasta entonces, no contestó.

«El fin último de las ciencias humanas no es consti-

tuir al hombre, sino disolverlo»[3], concluía Lévi-Strauss, proporcionando con ello la consigna de la década. Cuando en 1965 apareció por fin la réplica marxista, ésta no fue un repudio sino un refrendo de la propuesta estructuralista. Los dos libros de Althusser, *Para leer El capital* y *La revolución teórica de Marx*, en lugar de ensañarse con el ataque de Lévi-Strauss a la historia o con su interpretación del humanismo, los aprobó e incorporó al marxismo, reinterpretado ahora como un antihumanismo teórico para el que la diacronía no era más que un «desarrollo de las formas» del conocimiento sincrónico. Sartre, declaró Althusser en las páginas del semanario del Partido Comunista Italiano, fue un falso amigo del materialismo histórico, más distante de él realmente que su supuesto oponente Lévi-Strauss[4]. La innovación y genialidad del sistema althusseriano eran innegables por derecho propio; en otro sitio he defendido su legado[5]. Rápidamente adquirieron gran prestigio e influencia en la izquierda francesa, desplazando a corrientes teóricas anteriores representadas no sólo por Sartre, sino también por Lefebvre, Goldmann y otros, y prácticamente presentes todas en la formación de una generación más joven de marxistas. Pero incluso en la cumbre de su productividad, el althusserianismo estuvo siempre en una íntima y fatal dependencia con el estructuralismo que le precedió y que le sobreviviría. Lévi-Strauss había in-

[3] *The savage mind*, Londres, 1966, pp. 254-55, 247 [*El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1972, pp. 370-73, 357].

[4] Véanse las dos partes de su intervención publicadas bajo los títulos de «Gli instrumenti del marxismo» y «Teoria e metodo» en *Rinascita*, 25 de enero y 1 de febrero de 1964, criticando las opiniones expresadas por Umberto Eco sobre las principales corrientes de la cultura contemporánea. Este texto ha sido constantemente pasado por alto en las bibliografías habituales de los escritos de Althusser.

[5] *Arguments within English Marxism*, Londres, 1980 [*Teoría, política e historia: un debate con Edward Thompson*, Madrid, Siglo XXI, en preparación].

tentado imperiosamente cortar el nudo gordiano de la relación entre estructura y sujeto expulsando a este último de cualquier campo de conocimiento científico. En lugar de oponerse a este movimiento, Althusser lo radicalizó en una versión del marxismo en la que los sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas. Pero en una subasta objetivista de este tipo, tenía que ser sobrepujado. Un año después su antiguo alumno Foucault, al proclamar a pleno pulmón la retórica del «fin del hombre», redujo a su vez al marxismo a un efecto involuntario de una anticuada episteme victoriana, y además secundario [6]. El avance del estructuralismo, lejos de ser desviado o contenido por la nueva lectura del marxismo, fue acelerado por ella, pese a las declaraciones de reserva de éste.

El testimonio más importante del modelo hegemónico resultante lo depararon los acontecimientos de mayo en Francia. Aquí podría haber parecido plausible pensar que la postura estructuralista se encontraría desconcertada por una dinámica histórica que había intentado soslayar o negar. ¿Qué irrupción más espectacular de sujetos individuales y colectivos cabría imaginar que la revuelta de los estudiantes, obreros y otros muchos en 1968? Si alguno de los discursos reinantes antes de mayo debía ser capaz de responder a esta notable explosión política de la lucha de clases y sobrevivir teorizándola, el candidato más adecuado lógicamente era la variante marxista desarrollada por Althusser. Pues, aunque inadaptada al cambio en otros sentidos, disponía al menos de una teoría de la contradicción y la sobredeterminación y, con ello, del tipo de «unidad de ruptura» [7] que podía dar origen a una si-

[6] *The order of things*, Londres, 1970, pp. 261-62 [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 255-57].

[7] Véase *For Marx*, Londres, pp. 99-100 [*La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 6ª ed., 1971, pp. 79-81].

tuación revolucionaria en una sociedad dividida en clases, como estuvo a punto de ocurrir en Francia. En realidad, lo que ocurrió fue justamente lo contrario. Althusser intentó ajustar su teoría concediendo con cierto retraso un espacio al papel de las «masas» que, según reconocía ahora, «hacían la historia» aunque «los hombres y las mujeres» no la hicieran [8]. Pero como quiera que la dirección general de las investigaciones de Althusser no fue corregida ni perfeccionada, la introducción del problema del sujeto histórico en la maquinaria de la causalidad estructural iniciada en *Para leer El capital* condujo simplemente a la incoherencia. Ya no aparecieron más síntesis comparables a las de su obra más temprana. La consecuencia de ello fue la progresiva desaparición y disolución del marxismo althusseriano como corriente a mediados de la década de 1970.

Por otro lado, contrariamente a lo que podía esperarse, el estructuralismo propiamente dicho pasó la prueba de Mayo y resurgió como el ave Fénix, debilitado y modificado, es cierto, pero por nada más y nada menos que el equívoco prefijo de una cronología: ahora era posestructuralismo lo que antes había sido estructuralismo. La relación exacta entre ambos, el parecido familiar o común descendencia que los une a través del frágil registro temporal está por establecer. Podría ser el rasgo más revelador de ambos. Pocos han sido los que han dudado de la existencia de un vínculo entre ellos. Dos de las figuras más centrales del primero, además, no fueron menos destacados en el segundo: Lacan, cuyos *Écrits* —reunidos en 1966, con mucho *réclame* estructuralista— anticiparon ya gran parte de la crítica interna desarrollada en el estructuralismo a partir de 1968; y Foucault, que pasó sin ningún problema ni alboroto de una constelación a la siguiente, siempre a la altura del momento. El mismo Derrida,

[8] *Lenin and philosophy*, Londres, 1971, pp. 21-22 [*Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970, p. 78].

pensador puramente posestructuralista cuyas tres primeras obras, publicadas en 1967, prepararon las posiciones para una «revocación general de los veredictos» después de Mayo, pese a sus exigentes reparos a Lévi-Strauss, no pudo sino rendirle homenaje como el investigador de un «nuevo *status* del discurso» en el que «todo comienza con la estructura, la configuración o la relación» si bien, al mismo tiempo, con el «abandono de toda referencia a un centro, a un sujeto, a un origen o a una *archia* absoluta» [9].

Durante la década de 1970, pues, el destierro del marxismo a los márgenes de la cultura parisina se hizo cada vez más pronunciado. El *Flaubert* de Sartre, cuando finalmente apareció, tenía prácticamente el aire de una obra póstuma, no con respecto a la vida del autor, sino con respecto al ciclo de cultura en el que fue concebido. Los escritos de Althusser se agotaron en exiguos fragmentos y glosas. Mientras tanto, el estructuralismo y su prole continuaron siendo prodigiosamente productivos. En los veinte años transcurridos desde la publicación de *El pensamiento salvaje* han aparecido: la tetralogía antropológica de Lévi-Strauss sobre los mitos; la serie de ensayos y seminarios de Lacan sobre psicoanálisis (veinte volúmenes previstos); los densos estudios de Michel Foucault sobre la locura, la medicina, el encarcelamiento y la sexualidad, acompañados de comentarios metodológicos; la proteica obra de Barthes sobre literatura y las innumerables desconstrucciones de Derrida en filosofía, por no hablar ya de la progresiva de Deleuze y otros. Rara vez se habrán mostrado más concluyentes los signos externos de una victoria intelectual. Con todo, cabe preguntarse todavía: ¿en qué consistió esta victoria? ¿En qué sentido y hasta qué punto dieron el estructuralismo y el posestructuralismo mejores respuestas al problema con el que hicieron su fortuna e ilustraron su ascendencia sobre el marxismo en Francia, esto es, el problema

[9] *Writing and difference*, Londres, 1979, p. 286.

de la relación de la estructura con el sujeto? Sobre este punto existe una numerosísima literatura de la que ahora no podemos ocuparnos con el detalle o el cuidado debidos.

Me limitaré en lo sucesivo a la demarcación de un espacio básico en el que las teorías estructuralistas y posestructuralistas pueden unificarse como una serie de posibles movimientos u operaciones lógicas dentro de un campo común. Ninguno de los pensadores que he mencionado o que mencionaré ha realizado todos estos movimientos, de la misma forma que no hay un completo acuerdo entre dos de ellos. Y, sin embargo, todos sus temas y propuestas principales caen dentro de los límites de este terreno común. La primera operación —y digo la primera porque dio origen al nacimiento del estructural*ismo* como tal— está relacionada con lo que podríamos llamar la *exorbitancia del lenguaje*. La disciplina de la que el estructuralismo extrajo originariamente la práctica totalidad de sus conceptos característicos fue la lingüística. Fue en ella donde De Saussure desarrolló la oposición entre *langue* y *parole* («lengua» y «habla»), el contraste entre los órdenes sincrónico y diacrónico, y la noción de signo como unidad de significante y significado cuya relación con el referente era esencialmente arbitraria o no motivada en cualquier lenguaje dado. El avance científico que representó el *Curso de lingüística general* en su propio campo fue decisivo. La aplicación de sus conceptos fuera de la disciplina para la que habían sido forjados comenzó con bastante moderación en los estudios literarios de Jakobson y la Escuela de Praga. Aquí los materiales lingüísticos, aunque sólo fuera por definición, eran tratados como trabajos particulares de la literatura; dentro de la división saussuriana entraban más en el campo de la *parole* que en el de la *langue*, único al que Saussure consideraba susceptible de análisis sistemático. El instrumental saussuriano pasó de Jakobson a Lévi-Strauss, que con su intrépida generalización de aquél a su propio dominio antropológico dio lugar al

«estructuralismo» como movimiento. «Los sistemas de parentesco», declaraba, eran «un tipo de lenguaje» que se ajustaba a las formas de análisis que Troubetzoy y Jakobson habían aplicado por primera vez a la fonología. Desarrollando esta identificación, afirmó que las reglas de casamiento y los sistemas de parentesco eran tales porque constituían «una serie de procesos que permiten el establecimiento de un cierto tipo de comunicación entre individuos y grupos. El hecho de que el factor mediador en este caso sean las mujeres del grupo, que circulan entre los clanes, linajes o familias en lugar de las palabras del grupo [...] no afecta para nada al hecho de que el aspecto esencial del fenómeno sea idéntico en ambos casos» [10].

Una vez realizada esta equiparación, no había más que un paso a su extensión a *todas* las principales estructuras de la sociedad, tal y como las veía Lévi-Strauss: se añadía ahora la economía como intercambio de productos que forman un sistema simbólico comparable al intercambio de mujeres en las redes de parentesco o al intercambio de palabras en el lenguaje. La siguiente expansión fundamental del modelo lingüístico fue, por supuesto, la reformulación lacaniana de la teoría psicoanalítica. «El inconsciente», proclamó, «se estructura como un lenguaje» [11]. Aquí, en realidad, la aplicación fue más radical de lo que esta famosa frase supone. Pues lo verdaderamente importante en la obra de Lacan no es que el inconsciente se estructure «como» un lenguaje, sino, más bien, que el lenguaje como tal sea quien forme el dominio alienante del inconsciente en tanto que orden simbólico que establece el insuperable e irreconciliable Otro, con lo que, al mismo tiempo, establece el deseo y su represión mediante la cadena de significantes. Estas expan-

[10] *Structural antropology*, Londres, 1964, p. 60.

[11] Por ejemplo, *The four fundamental concepts of psychoanalysis*, Londres, 1977, p. 20 [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Seix-Barral, 1974, p. 32].

siones fundamentales de la jurisdicción del lenguaje fueron inevitablemente seguidas por una multitud de aventuras y anexiones menores: vestidos, coches, cocina y otros artículos de moda o cónsumo fueron sujetos a un atento escrutinio semiológico derivado de la lingüística estructural. El paso final en este camino iba a darlo Derrida, que —señalando la ruptura posestructuralista— rechazó la noción del lenguaje como sistema estable de objetivación y radicalizó sus pretensiones como soberano *universal* del mundo moderno con el decreto auténticamente imperial de que «no hay nada fuera del texto», «nada antes del texto, no hay pretexto que no sea ya un texto» [12]. El Libro del Mundo que el Renacimiento consideró ingenuamente como una metáfora se convierte en la palabra literal, última de una filosofía que haría temblar a toda la metafísica.

Curiosamente fue el mismo Saussure quien advirtió sobre las analogías y extrapolaciones abusivas a partir de su propio campo que han sido imparables en las últimas décadas. El lenguaje, escribió, es «una institución humana de una forma tal que el resto de las instituciones a excepción de la escritura sólo pueden engañarnos como su esencia real si creemos en su analogía» [13]. Señaló, además, que tanto el parentesco como la economía —precisamente los dos sistemas con cuya asimilación al lenguaje Lévi-Strauss inauguraba el estructuralismo como teoría general— eran inconmensurables con él. Las instituciones familiares como la monogamia o la poligamia, observó, no eran objetos

[12] *Of grammatology*, Baltimore, 1976, p. 158 [*De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1973, p. 202]; *Dissemination*, Chicago, 1981, p. 328 [*La diseminación*, Barcelona, Fundamentos, 1975].

[13] «Notes inédites de Ferdinand de Saussure», en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, nº 2, 1954, p. 60. La mejor exposición con mucho de los orígenes y las tensiones del pensamiento de Saussure se encuentra en Sebastiano Timpanaro, *On materialism*, Londres, 1976, pp. 135-58 [*Praxis, materialismo y estructuralismo*, Barcelona, Fontanella, 1973, pp. 140-62], donde se analizan este pasaje y otros similares.

propios de un análisis semiológico porque estaban lejos de la inmotivación que corresponde a un signo. Tampoco las relaciones económicas entraban en sus categorías, porque el valor económico tenía «la raíz en cosas y en sus relaciones naturales [...] (por ejemplo, un campo vale en proporción a lo que produce)» [14]. Todo el esfuerzo de Saussure, ignorado por sus seguidores, se centró en recalcar la *singularidad* del lenguaje, lo cual le separaba de otras formas o prácticas sociales: «Estamos firmemente convencidos —declaró— de que a quien se adentre en el terreno del lenguaje puede muy bien decírsele que se desprenda de todas las analogías posibles» [15]. En realidad, las analogías que pronto iban a ser descubiertas por Lévi-Strauss o Lacan, en su extensión de las categorías lingüísticas a la antropología o al psicoanálisis, se derrumban ante la menor inspección crítica. El parentesco no puede compararse con el lenguaje como sistema de comunicación simbólica en el que se «intercambian», como diría Lévi-Strauss, respectivamente mujeres y palabras, desde el momento en que ningún hablante enajena el vocabulario a un interlocutor, sino que puede reutilizar libremente cada palabra «dada» tantas veces como desee, mientras que los casamientos —a diferencia de las conversaciones— son normalmente vinculantes: las mujeres no son recuperables por sus padres tras sus bodas. El término «intercambio» autoriza menos todavía una elisión de la economía: aunque a los hablantes y a las familias de la mayoría de las sociedades pueda atribuírseles al menos una equivalencia aproximada de palabras y mujeres, es evidente que no ocurre lo mismo con sus bienes. En otras palabras, ninguna economía puede ser definida en una primera instancia en términos de intercambio: la propiedad y la producción son

[14] Saussure, *Course in general linguistics*, Londres, 1960, pp. 73, 80 [*Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 16ª ed., 1977, pp. 137, 148].

[15] «Notes inédites de Ferdinand de Saussure», p. 64.

siempre previas. La triple fórmula de Lévi-Strauss funciona, en efecto, a la hora de proyectar todas las relaciones de poder, explotación y desigualdad que son inherentes no sólo a las economías más primitivas, y no digamos a nuestra civilización del capital, sino también a todo orden familiar o sexual conocido por nosotros, en los que lo conyugal está atado a la propiedad y lo femenino a la subordinación. Consideraciones de este tipo son igualmente válidas en el caso de Lacan. La construcción del inconsciente como objeto de investigación psicoanalítica llevada a cabo por Freud, lejos de estructurarlo como un lenguaje o de identificarlo con él, lo define precisamente como *in*capaz de ser sometido a la gramática generativa que, para una lingüística postsaussuriana, comprende las estructuras más profundas del lenguaje: es decir, incapaz de formar frases y seguir correctamente las reglas de transformación. El inconsciente freudiano, inocente hasta la negación, es ajeno a toda sintaxis.

Estas objeciones puntuales, por definitivas que puedan ser para las disciplinas en cuestión, no expresan sin embargo la razón por la que el lenguaje no es un modelo apropiado para ninguna otra práctica humana. Quizá podamos ver más claramente la distancia existente entre ellos si recordamos el argumento presentado por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* de que el lenguaje proporciona una experiencia apodíctica de una realidad totalizante y dialéctica, anterior y exterior a la conciencia y a la voluntad de cualquier sujeto hablante, cuyas manifestaciones, por contra, no son nunca totalizaciones conscientes de leyes lingüísticas [16]. El presupuesto básico del estructuralismo ha sido siempre que esta asimetría es paradigmática para la sociedad y la historia en general. Pero, en realidad, la relación entre *langue* y *parole* constituye un ámbito peculiarmente distorsionador a la hora de trazar las diferentes posiciones de la estructura y el sujeto en el

[16] *The savage mind*, p. 252 [p. 365].

mundo externo al lenguaje. Y lo es al menos por tres razones básicas. En primer lugar, las estructuras lingüísticas tienen un coeficiente de movilidad histórica excepcionalmente bajo entre las instituciones sociales. A este respecto, por su alteración lenta y, con pocas y recientes excepciones, inconsciente, son bastante distintas a las estructuras económicas, políticas o religiosas, cuyas tasas de cambio —una vez alcanzado el umbral de la sociedad de clases— han sido por lo general incomparablemente más rápidas. En segundo lugar, sin embargo, esta inmovilidad característica del lenguaje como estructura va acompañada de una no menos excepcional *inventiva* del sujeto dentro de ella: el anverso de la rigidez de la *langue* es la libertad volátil de la *parole.* La manifestación no tiene ninguna constrición *material:* las palabras son libres, en el doble sentido del término *. No cuestan nada de producir y pueden ser multiplicadas y manipuladas a voluntad dentro de las leyes del significado. Todas las otras prácticas sociales importantes están sujetas a las leyes de la *escasez* natural: las personas, los bienes o los poderes no pueden ser generados *ad libitum* y *ad infinitum.* Con todo, la libertad del sujeto hablante es curiosamente intranscendente; es decir, sus efectos sobre la estructura son prácticamente nulos en circunstancias normales. Incluso los mayores escritores, cuyo genio ha influido en culturas enteras, han alterado por lo general relativamente poco el lenguaje. Naturalmente, esto deja entrever la tercera peculiaridad de la relación estructura-sujeto en el lenguaje: a saber, que el sujeto del habla es axiomáticamente *individual:* «no habléis todos a la vez» es la forma habitual de decir que un habla plural no es un habla, que no puede oírse. Por contra, los sujetos relevantes en el dominio de las estructuras económicas, culturales, políticas o militares son primera y principalmente *colectivos:* naciones, cla-

* El término correspondiente en inglés es *free,* que en este caso puede traducirse tanto por «gratuito» como por «libre» [N. del T.].

ses, castas, grupos, generaciones. Precisamente por eso, la acción de *estos* sujetos es capaz de producir transformaciones profundas en esas estructuras. Esta distinción fundamental es una barrera insuperable para cualquier transposición de modelos lingüísticos a procesos históricos de tipo más amplio. El movimiento de apertura del estructuralismo es, en otras palabras, un ensanchamiento especulativo del lenguaje que carece de credenciales comparativas.

¿Cuáles son las consecuencias intelectuales de esta absolutización del lenguaje *dentro* del estructuralismo? El efecto inmediato más importante es lo que podemos llamar —y es la segunda operación modal realizada en este espacio característico— la *atenuación de la verdad*. Saussure distinguía, en el signo, el significante y el significado, o, como él decía, la «imagen acústica» y el «concepto». Por una parte insistía en el carácter arbitrario del signo con respecto a cualquier referente al que «nombrara»; en la separabilidad, en otras palabras, del «concepto» de su «sonido». Por otra, recalcaba el hecho de que, en la medida en que el lenguaje no era simplemente un proceso de nominación, cada significante sólo adquiría su valor semántico en virtud de su posición diferencial dentro de la estructura de la *langue;* la relación, en otras palabras, entre los conceptos en el sistema de sonidos en su conjunto. El valor lingüístico, escribía, «está determinado al mismo tiempo sobre estos dos ejes» [17]. «Una palabra puede trocarse por algo desemejante: una idea», y «puede compararse con otra cosa de la misma naturaleza: otra palabra» [18]. El resultado es un precario equilibrio entre significante y significado en su compleja concepción del signo. Este equilibrio estaba destinado

[17] *Cours de linguistique générale (édition critique)*, vol. I, ed. Rudolf Engler, Wiesbaden, 1968, p. 259 [La edición española por la que citamos es anterior a la edición crítica de Engler; de todos modos, véase pp. 191-196].

[18] *Cours in general linguistics*, p. 115 [p. 196].

a romperse tan pronto como el lenguaje se tomara como modelo universal fuera del dominio de la comunicación verbal en sí misma. Pues la condición de su transformación en un paradigma portátil era su cierre en un sistema autosuficiente no anclado ya en una realidad extralingüística.

El proyecto estructuralista, pues, se sometió desde el principio a la represión del eje referencial de la teoría del signo de Saussure. El resultado sólo podía ser una megalomanía gradual del significante. Lévi-Strauss comenzó la escalada de sus afirmaciones con la tesis poco probable de que el lenguaje fue inventado en bloque por el hombre como un sistema completo, superior ya a sus posibles usos. «El hombre dispone desde sus orígenes de la integridad de los significantes, encontrándose con grandes dificultades para situar un significado, dado como tal, pero que no es conocido», escribió [19]. El resultado fue una constante «superabundancia del significante con respecto al significado, sobre el que aquél podía colocarse por sí mismo». Lacan, nuevamente, fue responsable del siguiente paso al identificar las redes de significantes con sus posiciones diferenciadoras en la *langue,* relegando el significado a un mero flujo de cosas dichas como *paroles.* Allí donde Lévi-Strauss invocaba a un «significante flotante» y un significado implícitamente estable, Lacan hablaba ahora de un «incesante deslizamiento del significado *por debajo* del significante» [20], tomado a su vez como una metáfora del sujeto; de ahí la imposibilidad de significar un significado intencional estable: el dinamismo interrelacional de la misma cadena de significantes, coextensiva con el inconsciente, deshace constantemente la identidad ilusoria del ego representado

[19] «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», en M. Mauss, comp., *Sociologie et anthropologie,* París, 1950, p. xlix [«Introducción a la obra de Marcel Mauss», en *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1971, p. 40].

[20] *Écrits,* Londres, 1977, p. 154.

por ellos. Tras esto, a Derrida sólo le quedaba rechazar la propia noción de signo como unidad-en-la-distinción del significante y el significado, suprimiendo toda autonomía residual del significado. El lenguaje se convierte ahora en un proceso en el que «cada significado está también en la posición de un significante» [21], es decir, un sistema de significantes flotantes puros y simples sin una relación determinable con ningún referente extralingüístico.

La consecuencia necesaria de dicha contracción del lenguaje en sí es, por supuesto, negar cualquier posibilidad de entender la verdad como una correspondencia de las proposiciones con la realidad. Fueron Foucault y Derrida quienes asumieron de una forma más resuelta la lógica subsiguiente: con ello fueron capaces de retroceder, más allá de Saussure, hasta el legado filosófico del último Nietzsche, con su implacable denuncia de la ilusión de la verdad y la fijeza del significado. Para Derrida, cualquier concepto de verdad debe considerarse equivalente a la metafísica compulsiva de la presencia con la que Nietzsche rompió en su —y cito— «feliz afirmación del juego del mundo y la inocencia del devenir [...] sin pecado, sin verdad y sin origen» [22]. Foucault insiste menos en la liberación de lo lúdico con respecto a lo cognitivo que en la tiranía de lo verídico mismo. La voluntad de verdad, afirma, produce su conocimiento a través de «una falsificación primaria y permanentemente reiterada que plantea la distinción entre lo verdadero y lo falso» [23]. Este cambio de marcha al punto muerto de una nesciencia proclamada pero nunca enteramente practicada por sus seguidores y es extraño a la primera generación de pensadores estructuralistas. Tanto Lévi-Strauss como Lacan,

[21] *Positions*, Chicago, 1981, p. 20 [*Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977, p. 28].

[22] *Writing and difference*, p. 292.

[23] *Language, counter-memory, practice*, Ithaca, 1977, p. 203; aquí también la fuente expresa es Nietzsche.

cuando lo requiere la ocasión, presumen de aspiraciones científicas, pensando incluso en la matematización de sus disciplinas respectivas. Pero, tras un examen más detenido, la lógica circular del lenguaje autorreferencial que aportan a sus respectivas disciplinas tiene sus efectos predecibles. Así, Lévi-Strauss se pregunta qué importa si sus interpretaciones de los mitos son forzadas o arbitrarias, desde el momento en que ellas mismas pueden ser leídas igualmente como mitos: «A fin de cuentas resulta lo mismo que en este libro el pensamiento de los indígenas sudamericanos cobre forma por operación del mío, o el mío por operación del suyo» [24]. Lo que aquí se excluye desde el principio es el error en la identidad automanifestada de la mente humana. Así, con cierta coherencia, Lévi-Strauss exalta en las mismas páginas a Wagner como el «verdadero iniciador de los análisis estructurales de los mitos», que realizó sus investigaciones en el medio superior de la *música:* superior porque es completamente interior a sí mismo, porque es el arte que en principio está más allá del significado o la representación. La solución es similar en Lacan, que conserva un concepto rudimentario de lo real más allá de lo simbólico, pero sólo como el «imposible» que no puede ser significado: una esfera de lo inefable que, insiste, no tiene nada en común con la mera «realidad» en tanto que *«prêt-à-porter* de fantasía». A la inversa, Lacan mereció también los reproches de Derrida por preservar la noción de verdad; sólo que por verdad él entiende la capacidad del sujeto no tanto para articular el deseo como para alcanzar el conocimiento. Esta expresiva redefinición de la verdad responde a fin de cuentas a la de Lévi-Strauss. Pues la precisión literal no es pertinente para el «lenguaje» del sujeto psicoanalítico, que *no puede dejar de* hablar «verdaderamente» —es

[24] *The raw and the cooked*, Londres, 1969, pp. 13, 15 [*Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 22, 23].

decir, sintomáticamente— diga lo que diga [25]. Aquí, de nuevo, sin que por ello haya mentira, la verdad —como correctamente vio Foucault— deja de ser tal. La *distinción* entre lo verdadero y lo falso es la premisa ineliminable de cualquier conocimiento racional. Su punto clave es la evidencia. No es casual que ésta última fuera por lo general tan desdeñada en el terreno del estructuralismo. El breve trabajo de campo de Lévi-Strauss y su esquema imaginario de los sistemas de parentesco; las sesiones psicoanalíticas de diez minutos de Lacan; la credulidad de Foucault ante el Barco de los Locos y la fábula del Gran Confinamiento [26]: en todo ello no hay tanto limitaciones personales o deslices de los profesionales en cuestión como licencias normales y naturales de un juego de significación que va más allá de la verdad y la falsedad.

El ataque a la representación que es inherente a la noción de un lenguaje autotélico tiene una incidencia predecible dentro del espacio estructuralista en el *status* de la causalidad. Con lo que llegamos al tercer gran movimiento describible en el estructuralismo: lo que puede llamarse la *accidentalización de la historia.* Pues una vez que el modelo lingüístico se convierte en el paradigma general de las ciencias humanas la noción de una causa determinable comienza a experimentar un debilitamiento crítico. La razón de ello estriba en la misma naturaleza de la relación entre *langue* y *parole* en la lingüística estructural. La supremacía de la *langue* como sistema es la piedra angular del legado saus-

[25] *Écrits,* París, 1966, pp. 649, 409 [*Escritos,* 2 vols., México, Siglo XXI, 1975]; las primeras palabras de *Télévision,* París, 1973 [«Televisión», en *Psicoanálisis: radiofonía y televisión,* Barcelona, Anagrama, 1977] dicen: «Yo digo siempre la verdad», p. 9 [p. 83].

[26] Para el último, véase H. C. Erik Middelfort, «Madness and civilization in early modern Europe: a reappraisal of Michel Foucault», en Barbara Malamant, comp., *After the reformation: essays in honor of J. H. Hexter,* Filadelfia, 1980, pp. 247-65; crítica tanto más demoledora si se tiene en cuenta la conocida adhesión del autor a la actitud convencional de respeto hacia Foucault.

suriano: la *parole* es la activación subsiguiente de algunos de sus recursos por parte del sujeto hablante. Pero la superioridad de la una sobre la otra es de un tipo especial: es al mismo tiempo incondicional e indeterminante. Es decir, un acto de habla individual no puede más que ejecutar ciertas leyes lingüísticas generales para ser comunicación. Pero, al mismo tiempo, las *leyes* nunca pueden explicar el *acto*. Existe un abismo insalvable entre las reglas generales de la sintaxis y la emisión de determinadas frases, cuya forma o momento nunca puede deducirse de la adición de la gramática, el vocabulario o la fonética. El sistema lingüístico proporciona las *condiciones* formales de *posibilidad* del habla, pero no tiene jurisdicción sobre sus verdaderas *causas*. Para Saussure, el patrón de las palabras habladas —la desenmarañada de la *parole*— caía necesariamente fuera del dominio de la ciencia lingüística: estaba relacionado con una historia más general y requería otros principios de investigación. La extrapolación del modelo lingüístico por parte del estructuralismo post-saussuriano, sin embargo, procedió normalmente a una fusión tácita de los dos tipos de inteligibilidad. Las condiciones de posibilidad eran presentadas sistemáticamente «como si» fueran causas. Los dos ejemplos más extendidos de esta confusión tendenciosa iban a ser los estudios de Lévi-Strauss sobre las mitologías en las sociedades primitivas y los esfuerzos de Foucault por construir una arqueología del conocimiento en las civilizadas.

En ambos casos se monta una imponente máquina analítica cuya meta esencial es demostrar la *identidad* del campo en cuestión: la función invariable de los tótemes o las estructuras de los mitos, la unidad de las epistemes o la rigidez de las formaciones discursivas. Una vez construidas, sin embargo, no dejan paso epistemológico a la *diversidad* de los mitos o enunciaciones específicas, y todavía menos a la *evolución* de uno a otro. El resultado es que en lugar de una auténtica explicación el análisis estructuralista tiende constan-

temente hacia la clasificación: como ha señalado Edward Said, la «contigüidad» eclipsa a la «secuencialidad» [27]. El no haber distinguido entre estas dos operaciones intelectuales es el rasgo característico de la teorización de Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, que concluye con la afirmación de que no hay diferencia esencial entre la «lógica concreta» de las sociedades primitivas —es decir, sus taxonomías del mundo natural— y la «lógica abstracta» de la ciencia matematizada de las sociedades civilizadas [28]: ambas son expresiones de las mismas disposiciones universales de la mente humana. El poder explicativo de la ciencia moderna es equiparado a la magia clasificatoria del totemismo, en un procedimiento que a su vez respalda la práctica básica del propio Lévi-Strauss. Esto no quiere decir que no puedan encontrarse explicaciones en los escritos estructuralistas, pero donde las hay, curiosamente, son marginales o frágiles, incapaces de enfocar o sostener el peso del conjunto de las descripciones que pasan por alto. En contraste con la enorme proliferación de meditaciones sobre los mitos amerindios realizada por Lévi-Strauss, el insuficiente esquema de su reducción a la sola función de encubrir o mediatizar las verdaderas contradicciones que surgen de la dualidad de naturaleza y cultura en el dominio de lo imaginario tiene tan poco peso como originalidad. De forma parecida, la obra posterior de Foucault sobre los sistemas carcelarios del siglo XIX incluye la tesis de que su verdadera función no era eliminar sino generar una subclase que sirviera para justificar el control total de la población en el «continuo carcelario» del orden social contemporáneo, en el que escuelas, hospitales, fábricas y regimientos revelan todos el mismo principio de organización. Aquellos que los controlan permanecen en el anonimato. Aquí no es tanto la modestia como el

[27] *Beginnings*, Baltimore, 1978, p. 302.
[28] *The savage mind*, p. 269 [p. 388].

melodrama de la hipótesis lo que hace de ella una vía muerta en el conjunto de una obra cuyo resultado depende más de su densidad de descripción que de su fuerza de explicación. La causalidad, aunque supuestamente admitida, nunca adquiere una centralidad plena en el terreno del análisis estructuralista.

¿En qué se convierte, entonces, la historia propiamente dicha? Un total determinismo inicial termina paradójicamente en la restauración de una contingencia final absoluta, en perfecto paralelismo con la dualidad de *langue* y *parole*. El ejemplo más sorprendente de esta ironía es la obra de Derrida, que amalgama toda la historia de la filosofía occidental en una sola metafísica homogénea definida por la identidad omnipresente de su búsqueda de la «presencia», mientras por otro lado cualquier frase o párrafo individuales de los portavoces de esa metafísica es quebrada y socavada por la heterogeneidad irreductible de la *différence*. La escritura, pues, es implacable e indecidible a la vez, inexorablemente la misma en su estructura general e, inexplicablemente diferente y deferente en sus textualizaciones particulares. La misma antinomia vuelve a aparecer puntualmente en el pensamiento de Lévi-Strauss y de Foucault. Lévi-Strauss termina *De la miel a las cenizas* rechazando cualquier «negación de la historia», pero el lugar que otorga a ésta es puramente aleatorio. «El análisis estructural», escribe, concede a la historia «lo que por derecho pertenece a la irreductible contingencia», cede ante «el poder y la inanidad del hecho» [29]. De esta forma, las transformaciones *históricas* más profundas —la revolución neolítica o la industrial— pueden ser teorizadas por Lévi-Strauss en términos de un juego de ruleta múltiple en el que la combinación ganadora que hace posibles estas sacudidas se consigue mediante una coalición de jugadores

[29] *From honey to ashes*, Londres, 1973, p. 475 [*De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969].

en varias ruedas, más que mediante uno solo de ellos; es decir, por un grupo de sociedades más que por una sola [30]. En otras palabras, el desarrollo diacrónico es reducido al resultado fortuito de una combinación sincrónica. Foucault, igualmente incapaz de explicar las repentinas mutaciones ocurridas entre las sucesivas epistemes de su obra primera, cada una de las cuales era tratada como una unidad homogénea, recurrió más tarde a una aceptación progresiva del papel de la *casualidad* como rectora de los acontecimientos, que —como mantuvo en *El orden del discurso*— ya no debían ser considerados en términos de causa y efecto, sino de lo serial y lo impredecible. En la práctica, la obra posterior de Foucault ha convertido estas prescripciones metodológicas en una ontología: una voluntad de poder omnímoda que late en todas las estructuras psíquicas y sociales cualesquiera que éstas sean. Su común origen en Nietzsche indica la vinculación de casualidad y poder así interpretada en el pensamiento de Foucault. Una vez hipostasiado como nuevo primer principio, al estilo de Zaratustra, el poder pierde cualquier determinación histórica: ya no hay detentadores específicos de poder, ni metas específicas a las que sirva su ejercicio. Como *voluntad* absoluta, su ejercicio es su propia satisfacción. Pero en la medida en que se trata de una voluntad omnipresente debe generar su propio contrario. «Donde hay poder, hay resistencia», pero esta resistencia es, a su vez, un contrapoder [31]. En el flujo ilimitado de la volición evocado por el Foucault posterior, la causalidad como necesidad inteligible de las relaciones sociales o de los hechos científicos desaparece; la mutua contienda es incondicionada, y su resultado sólo puede ser contingente. En esta versión, el poder *es* la inanidad del hecho. Las relaciones de

[30] *Race and history,* París, 1952, pp. 37-39.

[31] «No hay relaciones de poder sin resistencia» porque la «resistencia al poder» es «compatriota del poder»; *Power/knowledge*, Brighton, 1980, p. 142.

poder son «reversibles» —como dice Foucault— en el mismo sentido y por las mismas razones teóricas por las que las significaciones textuales son «indecidibles» para Derrida. La paradoja de Said resume lo que propiamente podría llamarse la filosofía estructuralista de la historia: el «accidente legislado» [32].

Puede que ahora resulte más fácil ver por qué el estructuralismo engendró al posestructuralismo con tanta facilidad y coherencia. Pues el tránsito de uno a otro representa el movimiento final lógicamente asequible en el espacio que hemos venido delimitando. Podríamos denominarlo la *inversión de las estructuras mismas*. ¿Por qué el objetivismo aparentemente ascético de mediados de la década de 1960 —época, por ejemplo, de *Las palabras y las cosas*— ha llevado tan a menudo al subjetivismo exaltado de mediados de la década de 1970 —época de el *Antiedipo*— sin mayor ruptura de la continuidad entre los hombres y las ideas? La respuesta reside en el problema que plantea a cualquier estructuralismo total su punto de partida cognitivo. Pues si las estructuras existen por sí solas en un mundo situado fuera del alcance de los sujetos, ¿qué es lo que asegura su objetividad? Nunca el alto estructuralismo fue tan estrepitoso como cuando anunció el fin del hombre. Foucault dio la nota característicamente profética, cuando en 1966 declaró: «El hombre está en peligro de perecer a medida que el ser del lenguaje brilla más fuertemente en nuestro horizonte» [33]. Pero, ¿quién es el «nosotros» que percibe o posee dicho horizonte? La aporía del programa radica en el vacío de este pronombre. Lévi-Strauss optó por la solución más coherente. Al tiempo que se hacía eco de Foucault, e incluso lo amplificaba cósmicamente en sus observaciones sobre «el crepúsculo del hombre»,

[32] *Beginnings*, p. 311; o, en frase de Nietzsche ensalzada por Foucault, «la mano de hierro de la necesidad agita el cubilete de los dados de la causalidad»; véase *Language, counter-memory, practice*, p. 155.

[33] *The order of things*, p. 386 [p. 374].

postulaba un isomorfismo básico entre naturaleza y mente que se reflejaba por igual en los mitos y en su análisis estructural. En los mitos la mente repite la naturaleza porque es en sí misma naturaleza y el método estructural repite las operaciones de los mitos que estudia; en palabras de Lévi-Strauss: «Los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo» [34]. Así, entre una plétora de denuncias de la filosofía, lo que reaparece en las *Mitológicas* es una de las figuras más antiguas del idealismo clásico: la identidad sujeto-objeto.

Pero la identidad, por supuesto, es también una quimera, pues lo que Lévi-Strauss no puede explicar es la aparición de su propia disciplina. ¿Cómo se convierten las estructuras mentales inconscientes de los primitivos en los descubrimientos conscientes del antropólogo? La diferencia entre unos y otros replantea fatalmente la cuestión de qué es lo que garantiza que *sean* descubrimientos y no fantasías arbitrarias. El abandono de cualquier respuesta se deja ver en el culto a la música con el que comienza y termina su teatrología: «El misterio supremo de la ciencia del hombre», la música, tiene para Lévi-Strauss «la llave del progreso» [35] de todas las otras ramas. La ruptura wagneriana en este punto no fue una mera idiosincrasia personal. *El nacimiento de la tragedia*, apoteosis de Wagner y teorización de la música como origen del lenguaje, es también la fuente del tema del delirio dionisíaco original como el Otro de todo orden apolíneo, tema que siempre ha servido de base a la obra de Foucault. Para él, ademas, la dificultad estribaba en dar cuenta de la capacidad del arqueólogo para descubrir los archivos del conocimiento o reconstruir las diferencias temporales existentes entre ellos, dada la conclusión —«muy sensible y ajustada» [36]— de la episteme moderna. ¿Qué

[34] *The raw and the cooked*, p. 341 [p. 334].

[35] *The raw and the cooked*, p. 18 [p. 27].

[36] *The order of things*, p. 324 [p. 316], donde Foucault opta por la

dificulta, entonces, el camino hacia un completo relativismo? Aunque no se haya reconocido, en realidad la continuidad de la investigación de Foucault descansó desde el principio en la apelación a una experiencia primaria anterior y subversiva respecto a todos los órdenes sucesivos de la razón occidental cuya común naturaleza en cuanto estructuras represivas se revela a la vista de aquélla. «Desde el inicio de la historia de Occidente *la necesidad de la locura*», escribió en su primera obra importante, «está vinculada a la *posibilidad de la historia*» [37]. La locura como pura alteridad, el ruido que debe ser acallado para que el habla de la socialidad racional se desarrolle como su elocuente negación, se retrae en el Foucault posterior a medida que el concepto de represión en sí mismo cae bajo la sospecha de ser otra treta de la razón. Pero el principio tácito del Otro originario persiste bajo formas nuevas. En su obra más reciente es la inocencia del «cuerpo y sus placeres» [38], en su unidad, como opuestos a la mera «sexualidad» socialmente confeccionada y dividida, la que realiza la misma función: una acusación inclasificable.

Con Derrida se consuma la autocancelación del estructuralismo latente en el recurso a la música o a la locura de Lévi-Strauss o de Foucault. Sin compromiso alguno con la exploración de realidades sociales, Derrida apenas tiene escrúpulos en deshacer las construcciones de ambos acusándoles de una «nostalgia de los orígenes» —rousseauniana o presocrática respectivamente— y preguntando qué derecho tenían a asumir la validez de sus discursos sobre sus propias premisas.

ingenua solución de que la «lógica» de la episteme moderna conduce a su propia supresión por puro evolucionismo.

[37] *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique,* París, 1961, p. vi, el subrayado es del autor. [Este prólogo fue suprimido en la segunda edición de la obra, traducida al castellano como *Historia de la locura en la época clásica,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979].

[38] *The history of sexuality,* Londres, 1978, p. 157 [*Historia de la sexualidad,* vol. I, Madrid, Siglo XXI, 4ª ed., 1978, p. 149].

Por un lado, «si lo mitológico es mitomórfico, ¿son todos los discursos sobre los mitos equivalentes?» Por otro, ¿cómo puede escribirse una «historia de la locura» desde «el lenguaje mismo de la razón clásica, utilizando los conceptos que fueron los instrumentos históricos de la captura de la locura, si ésta vive y respira antes de ser aprehendida y paralizada por las redes de la razón clásica?» [39]. El vicio común de todas las tradiciones intelectuales previas fue el de «neutralizar o reducir» la «estructuralidad de la estructura», «dándole un centro o refiriéndola a un punto de presencia, a un origen fijo» que, por sí mismo, «escapa a la estructuralidad» de forma tal que limita «el *juego* de la estructura» [40]. Lo que Derrida vio con perspicacia fue que la suposición de una estructura estable había dependido siempre de la postulación silenciosa de un centro que no estaba completamente «sujeto» a ella: en otras palabras, de un *sujeto* distinto *de* ella. Su paso decisivo fue liquidar el último vestigio de esa autonomía. Sin embargo el resultado no fue la consecución de un orden superior, una estructura ahora enteramente purificada, sino todo lo contrario: el resultado fue radicalmente desestructurante. Pues una vez que las estructuras fueran liberadas de todo sujeto, totalmente entregadas a su propio juego, perderían lo que las *define* como estructuras, esto es, unas coordenadas objetivas de organización. Para Derrida, la estructuralidad es poco más que un gesto ceremonioso para prestigio de sus predecesores inmediatos; ahora su juego no conoce límites de ningún tipo: es «absoluta casualidad», «indeterminación genética», «la aventura originaria de la huella» [41]. Con ello la estructura se invierte en su antítesis y nace el posestructuralismo propiamente dicho, o lo que puede definirse como un subjetivismo sin sujeto.

[39] *Writing and difference*, pp. 287 y 34.
[40] *Writing and difference*, pp. 278-79.
[41] *Writing and difference*, p. 292.

Pero la estructura y el sujeto siempre han sido categorías *interdependientes* en este sentido. Un ataque en tromba contra el segundo estaba destinado en buena lógica a subvertir también al primero. El término de la operación sólo podía ser una subjetividad definitivamente desenfrenada. Adorno había previsto esta evolución señalando a menudo que cualquier teoría que pretendiera negar completamente el poder ilusorio del sujeto tendería a restaurar dicha ilusión mucho más que otra que sobrestimara el poder del sujeto [42]. El pensador estructuralista que se resistió más que ningún otro a este movimiento fue Lacan, precisamente porque había partido de un compromiso más firme con respecto al sujeto en sí, tanto por su profesión psicoanalítica, en la que no podía desprenderse tan fácilmente de la categoría, como por su formación filosófica previa, esencialmente más hegeliana que nietzscheana o heideggeriana. Pero su concepción del sujeto, que abolía el papel del yo y rescindía el principio de realidad tal y como habían sido postulados por Freud, para otorgar poderes plenipotenciarios a un solo ello desmaterializado, despejó el camino de su propia supresión. Deleuze y Guattari pudieron conseguirlo volviendo a la ley de lo simbólico como represión separable, en nombre de lo imaginario y de sus objetos esquizofrénicos. Las máquinas deseantes del *Antiedipo*, desintegradas, privadas de unidad o identidad, son el desenlace final de la inversión de las estructuras psíquicas en una subjetividad pulverizada más allá de la medida o el orden.

[42] «La objetividad de la verdad exige verdaderamente al sujeto. Aislada de él, se convierte en víctima de la pura subjetividad»: *Against epistemology*, Oxford, 1982, p. 72. La reflexión anterior es una feliz fórmula de Gillian Rose, *The melancholy science: an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*, Londres, 1978, p. 128. Obsérvese, sin embargo, que en sus reflexiones sobre la dialéctica de ambos, Adorno insistió en que «la cuestión de la parte que corresponde a cada uno no puede establecerse de una forma general e invariable»: *Against epistemology*, p. 156.

Si ésta ha sido, pues, la curva aproximada de la trayectoria del estructuralismo hacia el posestructuralismo, nuestra cuestión inicial se responde por sí misma. Las dificultades por resolver y los callejones sin salida de la teoría marxista, que el estructuralismo prometía transcender, nunca fueron tratadas con detalle en ese espacio rival. La adopción del modelo lingüístico como «clave de todas las mitologías», lejos de clarificar o descifrar las relaciones entre sujeto y estructura, condujo de un absolutismo retórico del primero a un fetichismo fragmentado del segundo, sin ofrecer nunca una teoría de sus *relaciones*. Dicha teoría, históricamente determinada y sectorialmente diferenciada, sólo podría ser desarrollada con un respeto dialéctico a su interdependencia.

3. NATURALEZA E HISTORIA

El enigma que comenté ayer fue la razón del retroceso del marxismo latino en un momento de avance general de la cultura marxista en el resto del mundo occidental. La hipótesis que inicialmente parecía más atractiva —su derrota intelectual a manos de una alternativa superior, la cultura estructuralista que dominó París desde mediados de la década de 1960— no resultó plausible tras un examen más detenido del espacio estructuralista. El estructuralismo nunca se ocupó del campo de batalla formal de ambos, el problema de las relaciones entre la estructura y el sujeto, con profundidad suficiente como para suponer un verdadero impulso a un materialismo histórico seguro de sí mismo. Una explicación intrínseca, desde la lógica de las ideas del momento, resulta aquí inadmisible, pues nos remite a la historia extrínseca de la política y la sociedad en general. Si consideramos este plano de nuestro problema observamos inmediatamente algo que tiende a confirmar la conclusión de que, a pesar de la polémica *atmósfera* del periodo, apenas hubo un contacto directo y auténtico entre los dos antagonistas. Esta es la heteronomía política más sorprendente del fenómeno estructuralista. Ni él mismo ni sus continuadores defendieron en ningún momento, desde principios de la década de 1960 hasta principios de la de 1980, un punto de vista social independiente. Lo que más bien distinguió al estructuralismo y al posestructuralismo fue la extraordinaria *inestabilidad* de las connotaciones políticas que asumieron sucesivamente. Esta historia externa consiste esencialmente en una adaptación pasiva a las modas y caprichos del momento.

Inicialmente, los principales pensadores estructuralistas rindieron un homenaje formal al marxismo cuando éste todavía disfrutaba en Francia del ascen

diente posterior a la Liberación. Lévi-Strauss declaró que sus investigaciones no eran más que estudios superestructurales complementarios del estudio marxista del «indudable primado de las infraestructuras»[1]. Foucault comenzó hablando bien de Pavlov y la psiquiatría soviética. Para Barthes, los dos principales polos de referencia contemporáneos fueron Brecht y Sartre. Pontalis, cercano colaborador de Lacan, era miembro de *Les Temps Modernes* en el período de aproximación de esta revista al Partido Comunista Francés. Todo esto cambió a mediados de la década de 1960, en el clima de consolidación del gaullismo. La fácil semiología de la moda de Barthes era ahora un eco lejano de sus caústicas *Mitologías*. El credo político de Foucault viró hacia un funcionalismo tecnocrático, llegando incluso a afirmar que «el funcionamiento óptimo de la sociedad puede definirse de una forma interna, sin que sea posible decir 'para quien' será mejor que las cosas fueran así»[2]. Por entonces, tras los hechos de Mayo, cuando el estructuralismo se hizo posestructuralismo, Foucault encontró fácilmente su sitio en la corriente neoanarquista que dominaba gran parte de la izquierda francesa, convirtiéndose junto con Deleuze y Lyotard en un importante portavoz del izquierdismo libertario, mientras que los colaboradores de Derrida en *Tel Quel* apoyaban al maoísmo. Hoy día, Lévi-Strauss habla del marxismo como una amenaza totalitaria incluso para el reino animal; Foucault aplaude la literatura de los gulags; Sollers y Kristeva, de *Tel Quel*, han redescubierto las virtudes del cristianismo y el capitalismo. Por conservadoras o colusorias

[1] *The savage mind*, p. 130 [p. 140].

[2] Véanse sus declaraciones en Paolo Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán, 1969, p. 126; para unos comentarios particularmente ingeniosos sobre la causalidad, véanse especialmente pp. 105-6. El mejor comentario sobre las declaraciones políticas de Foucault puede encontrarse en el austero ensayo de Peter Dews, «The *nouvelle philosophie* and Foucault», *Economy and Society*, vol. 8, nº 2, mayo de 1979, pp. 125-76.

que puedan ser estas posiciones, en la actualidad apenas tienen peso ni mordiente. Lo que sorprende es menos su iniquidad que su necedad. Reflejos de una coyuntura política en un pensamiento esencialista apolítico, pueden transformarse de nuevo cuando la coyuntura se transforme. Nos dicen algo en general sobre la historia francesa de las últimas décadas, poco en particular sobre las ideas mismas del estructuralismo.

Esto puede verse con singular claridad si seguimos con la mirada el curso del Rin. Cuando anteriormente comenté el mapa cambiante del marxismo no hice mención de Alemania, donde existe una estabilidad mucho mayor que en las zonas latinas o anglófonas. El materialismo histórico siempre ha contado con una posición peculiar en la *Bundesrepublik*. Por un lado, el marxismo alemán ha tenido la tradición más rica y más larga de Europa, beneficiándose no sólo de las contribuciones de los propios alemanes, sino también de la zona mucho más amplia de influencia y atracción de la que disfrutó la cultura germanoparlante en Europa central y oriental, que incluía a Austria, Suiza, Bohemia, Hungría y Polonia. Luxemburgo, Kautsky, Bauer y Lukács procedían todos de estas zonas periféricas. Fue aquí también donde los descubrimientos de Freud ejercieron, por supuesto, su primer y más amplio impacto intelectual. El periodo de Weimar fue testigo del nacimiento del Instituto de Investigación Social de Francfort y de la aparición del teatro de Piscator y Brecht en una cultura general de izquierda viva y brillante, cuyo telón de fondo era el movimiento obrero más fuerte de Occidente, que contaba con el partido comunista más grande y dinámico. Tras el exilio y la guerra, la mayor parte de la Escuela de Francfort pudo volver a la Alemania Occidental, como lo hizo Brecht a la oriental, y desarrollar su obra con una continuidad creativa respecto a los temas y debates de la preguerra que fue única en Europa. Por otro lado, al final de la

ocupación aliada el comunismo alemán había sido aplastado en la parte occidental y el movimiento obrero quedó firmemente subordinado al capitalismo: a mediados de la década de 1950 el Partido Socialdemócrata había abandonado formalmente cualquier lealtad al marxismo y el Partido Comunista fue prohibido. La política de la Alemania de Adenauer rivalizaba con la de la América de Eisenhower en su conformismo y su reacción bochornosos.

El marxismo de Francfort, formado en otra época y templado en la adversidad del exilio, no se sometió en su conjunto a la nueva restauración del «milagro» alemán. Pero su distanciamiento del discurso o del compromiso directamente políticos, notable ya antes de la guerra, se hizo poco menos que absoluto. Sin embargo en las universidades su influencia sustentó el nacimiento de una capa muy amplia y cada vez más combativa de estudiantes, cuya revuelta de 1968 mostró que el marxismo se había diseminado y diversificado nuevamente en una generación de intelectuales socialistas numerosa y más joven. Para entonces Horkheimer estaba en su chochez suiza. Adorno, completamente desconcertado por la irrupción de sus propios discípulos, murió un año después. Fue a Habermas, el mayor pensador que surgió de la tradición francfortiana de la posguerra, a quien le tocó hacer frente a la fuerza del movimiento estudiantil. Ofendido por los ataques directos contra él y sus colegas, denunció al SDS por coactivo e irracionalista y se retiró de la universidad. Prolífico escritor ya en la década de 1960, su obra evolucionó con firmeza y se extendió durante la siguiente, llegando a representar el proyecto teórico más integrador y ambicioso del panorama alemán contemporáneo.

La fertilidad de esta obra deja claro que la ausencia de toda referencia a Habermas en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* fue, en realidad, un grave error de apreciación. Había dos razones para dicha omisión. Una era la respuesta de Habermas a las re-

vueltas de finales de la década de 1960, expresada en formulaciones improvisadas que parecían descalificarle como un pensador político de peso. La segunda, y más importante, era el carácter híbrido de su obra filosófica en cuanto tal, reveladora de numerosas inyecciones de pragmatismo y teoría de la acción americanos en la herencia de la Escuela de Francfort, reelaborada más directamente que nunca en algunos aspectos a través de Hegel, sobre todo el Hegel del periodo de Jena. Eso parecía cuestionar su inclusión en el esquema del marxismo, aun entendido en un sentido universal [3]. Dichos motivos no estaban exentos de plausibilidad. En una interesante entrevista concedida recientemente por Habermas, él mismo ha aludido a dichos motivos, retractándose de sus comentarios psicologistas sobre el movimiento estudiantil por considerarlos imprudentes y señalando, al mismo tiempo, lo díficil que a él también le resultó saber si su obra podía ser considerada o no marxista. (El mismo cuenta que su calificación como tal a raíz de la publicación, a principios de la década de 1960, de *Strukturwandel der Offentlichkeit* * le sorprendió). En la misma entrevista, mientras discute abiertamente las constantes ambigüedades de su posición intelectual, manifiesta un deseo claro y franco de afiliación al materialismo histórico, suficiente en sí mismo para invalidar los anteriores juicios convencionales sobre su evolución [4]. En

* *Histora y crítica de la opinión política,* Barcelona, Gustavo Gili, 1981 [N. del T.].

[3] Un caso similar es el planteado por el pensamiento de Ernst Bloch, no menos injustamente omitido de mi breve investigación por su constante adscripción a las formas de una *Naturphilosophie* religiosa. Para un excelente estudio de la difícil obra de Bloch, escrito con una simpatía crítica que pone de relieve la originalidad de su contribución al canon del marxismo occidental, véase Wayne Hudson, *The Marxist philosophy of Ernst Bloch*, Londres, 1982.

[4] «Hoy me precio de ser considerado marxista»: «Interview with Jürgen Habermas», *New German Critique,* nº 18, otoño de 1979, p. 33. Todo el contenido de este texto, la mejor exposición biográfica de la

realidad, tras estas declaraciones se encuentra ahora una imponente obra que intenta, en palabras del propio Habermas, «reconstruir» el materialismo histórico de acuerdo con la transformación crítica de la tradición de Francfort que él ha llevado a cabo. La escala arquitectónica y las dimensiones del edificio teórico resultante —que sintetiza investigaciones epistemológicas, sociológicas, psicológicas, políticas, culturales y éticas en su solo programa de investigación— no tienen un verdadero paralelo en la filosofía contemporánea de cualquier inspiración. Una evaluación de la obra de Habermas debería comenzar por dar la debida importancia a la categoría de dicho logro. No obstante, las ideas que han sido entrelazadas para formar su sistema filosófico tienen que ser valoradas con algunos parámetros comparativos.

Pues si examinamos las coordenadas características del pensamiento de Habermas, lo primero que sorprende a cualquier observador atento es lo cerca que muchas de ellas se encuentran de las del estructuralismo francés. Una y otra vez aparecen las mismas premisas y preocupaciones aunque partiendo de diferentes fuentes y llegando a diferentes conclusiones. El punto de partida de la peculiar posición de Habermas, en la frontera como si dijéramos entre el marxismo y el no marxismo, era el argumento de que Marx se había equivocado al conceder una primacía fundamental a la producción material en su definición de la humanidad como especie y en su concepción de la historia como evolución de las formas sociales. La «interacción social», mantenía Habermas, era igualmente una dimensión irreductible de la práctica humana. Dicha interacción estaba siempre simbólicamente mediada, constituyendo el terreno específico de la actividad comunicativa (opuesta a la actividad instrumental de la producción material). Así como la producción estaba

evolución de Habermas, puede compararse con las afirmaciones de Althusser en el mismo período: véase *supra* nota 25, p. 32.

destinada a incrementar el control sobre la naturaleza exterior, la interacción generaba aquellas normas que adaptaban la naturaleza interior —necesidades y disposiciones humanas— a la vida social. No había una correspondencia necesaria entre las dos: el progreso económico o científico no aseguraba necesariamente una liberación política o cultural. La «dialéctica de la vida moral», como él la llamaba, tenía su propia autonomía.

Esta línea de base del programa habermasiano, una doctrina de tipos de actividad humana «diferenciados pero iguales», sufrió una serie de cambios cruciales a medida que la obra fue evolucionando. Se produjeron, concretamente, tres desplazamientos conceptuales. En primer lugar, la noción de interacción social —bastante vaga, en verdad, pero que denotaba genéricamente la esfera de las formas culturales y políticas en su sentido más amplio, en oposición a la economía— tendió a ceder el paso progresivamente a la de comunicación, como si ambas fueran simplemente equivalentes aun siendo la última más precisa. Pero, desde luego, hay muchas formas de interacción social que no son comunicación excepto en un sentido meramente abusivo o metafórico: la guerra, una de las prácticas más sobresalientes de la historia humana, es el ejemplo más obvio, mientras que el trabajo asociado de la producción material es en sí interacción social del tipo más básico. A continuación, sin embargo, la comunicación tendió cada vez más a ser identificada con el lenguaje, como si ambos fueran también intercambiables a pesar de la conocida multiplicidad de tipos no lingüísticos de comunicación, desde el gestual hasta el plástico o el musical. Una vez ocurrido este deslizamiento de la comunicación al lenguaje, el paso siguiente fue subsumir la producción misma bajo una rúbrica común derivada *de* la comunicación. Esto se consiguió extendiendo desde el sistema cultural al económico la noción de «procesos de aprendizaje» como categoría evolutiva básica que explica la evolu-

ción de un nivel de fuerzas de producción a otro en el curso de la historia humana. El tercer escalón consistió entonces en afirmar la absoluta *primacía* de las funciones comunicativas sobre las productivas tanto en la definición de la humanidad como en el desarrollo de la historia: es decir, en términos habermasianos, la primacía del «lenguaje» sobre el «trabajo». Ya en *Conocimiento e interés* declaraba Habermas —asumiendo una observación de Vico— que «lo que nos constituye por naturaleza es lo único cuya naturaleza podemos conocer: el lenguaje» [5]. A mediados de la década de 1960, momento de *La reconstrucción del materialismo histórico,* se da a dicha afirmación una fundamentación ontogenética. Mientras que los homínidos practicaron el trabajo con herramientas, revelándolo como una actividad prehumana, la especie *homo sapiens* se caracterizó por las innovaciones del lenguaje y la familia que sólo ella pudo instituir. Además, este privilegio de la comunicación sobre la producción no es simplemente un elemento constitutivo de lo que significa volverse plenamente «humano»; continúa operando después como principio dominante del cambio histórico. Pues en el largo desarrollo de las dos series de procesos de aprendizaje que median entre las sociedades paleolítica y capitalista, han sido más las regulaciones morales que las fuerzas económicas las que han determinado las principales transformaciones; han sido ellas, además, las que han impulsado o permitido los sucesivos reordenamientos de las relaciones económicas ligadas a la evolución de la civilización, más que a la inversa. Como dice Habermas: «El desarrollo de estas estructuras normativas marca el paso de la evolución social, pues los nuevos principios organizativos de la organización social significan nuevas formas de integración social y estas últimas a su vez, permiten aplicar las fuerzas productivas disponibles o

[5] *Knowledge and human interests,* Londres, 1972, p. 314 [*Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1982].

generar otras nuevas, así como incrementar la complejidad social» [6].

Esta posición parece entrar en conflicto directo con la sugerencia, constante en la obra inicial de Habermas, de que el desarrollo normativo, «la dialéctica de la vida moral», en lugar de ir al paso del progreso económico ha tendido a ir lamentablemente a su zaga, o, como explicó en términos muy cercanos a los conceptos clásicos de la Escuela de Francfort, que «la liberación del hombre y la miseria no coincide necesariamente con la liberación de la servidumbre y la degradación, pues no existe una relación de desarrollo automática entre trabajo e interacción» [7]. Habermas resuelve la dificultad recurriendo a la noción de una «lógica del desarrollo» de la mente humana, es decir, una estructura creciente e invariable al mismo tiempo, tomada de la psicología genética de Piaget y proyectada desde el plano individual al social. Esta lógica designa por adelantado la gama de modelos normativos posibles en la evolución social, a la vez que los ordena en una serie creciente de grados de madurez. En este sentido, todas las formas de civilización en su estado embrionario están contenidas en la adquisición del lenguaje: «Los desarrollos cognitivos e interactivos», dice Habermas, «agotan el margen lógico de formaciones estructurales posibles, que ya aparecieron con la novedad histórico-natural de la intersubjetividad establecida lingüísticamente en el umbral de la forma sociocultural de vida» [8]. ¿Cúal es, pues, la relación entre el «margen lógico» y el «registro histórico» real de las sucesivas sociedades?

Para Habermas, la respuesta es que la sucesión de formaciones sociales concretas en la historia es esen-

[6] *Communication and evolution of society*, Londres, 1979, p. 120.

[7] *Theory and practice*, Londres, 1974, p. 169.

[8] *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, 1976, p. 38 [*La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981].

cialmente contingente. Su «teoría de la evolución social» explica la «lógica de desarrollo que presupone la independencia —y, en esta medida, la historia interna— de la mente» [9], mientras que la *narrativa* historiográfica estudia las circunstancias fortuitas y las formas en que estas persistentes estructuras mentales, de diferentes niveles de madurez, encuentran su expresión social. Entre ambos existe un abismo insuperable. «Las explicaciones teórico-evolutivas», insiste, «no sólo no precisan ninguna interpretación narrativa, sino que ni siquiera se pueden *poner* en forma narrativa» [10]. No existe, pues, garantía alguna de que el orden social contemporáneo corresponda al nivel más alto de desarrollo moral inscrito en la lógica procesual de la mente. En esta medida, Habermas conserva el énfasis crítico de su distinción original entre la «factibilidad» de un progreso económico acumulativo y la «madurez» de los sujetos ético-sociales, capaces —o, más bien, incapaces— de asegurar un control responsable de aquél. Con todo, una vez que ha sido concedida la primacía causal del desarrollo histórico al proceso de aprendizaje comunicativo y que éste ha sido basado en el potencial para el crecimiento moral inherente a toda mente humana, la teoría tiene una tendencia intrínseca a derivar hacia un providencialismo inocente. Éste es el sentido de la «pragmática universal» de Habermas. En ella el lenguaje se convierte no meramente en el rasgo distintivo de la humanidad en cuanto tal, sino en el pagaré de la democracia, concebida esencialmente como la comunicación necesaria para llegar

[9] *Communication and the evolution of society*, p. 123.

[10] *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, pp. 244-45 [p. 226]. «Estas funciones de la *investigación* histórica con relación a una teoría de la evolución social no se corresponden con las tareas que pudiera realizar la teoría de la evolución con respecto a la *historiografía*». Los ejemplos ofrecidos por Habermas corresponden a la transición a las civilizaciones arcaicas, con la aparición del Estado, y a la transición a la «modernidad», con la diferenciación de una sociedad de mercado y el surgimiento complementario de un Estado fiscal.

a una verdad consensual. Se inicia aquí una doble y eufórica elisión. El lenguaje es definido con una aspiración a la buena vida. «Nuestra primera oración», mantiene Habermas, «expresa inequívocamente la intención de un consenso universal y libre» [11]. A dicho consenso, en principio, pueden llegar siempre los sujetos de buena voluntad en una «situación de habla ideal». Este pacto de entendimiento es el que establece lo que es verdad, teniendo en cuenta que «la verdad de los enunciados está vinculada en última instancia a la intención de una buena vida» [12]: una vida «anticipada» en cada acto de habla aunque existan la mentira o la dominación, pues éstas surten efecto en razón de la común presunción de verdad de la que se desvían. De este modo, la ética comunicativa se basa en las «normas fundamentales del habla racional». En esta reconstrucción el psicoanálisis se convierte en una teoría de la «deformación de la intersubjetividad del lenguaje ordinario», cuyo propósito es restaurar en el individuo la capacidad para una comunicación lingüística no distorsionada. De forma semejante, a nivel de la colectividad, la democracia puede definirse como la institucionalización de las condiciones para la práctica del habla ideal, es decir, libre de dominación. Es un «proceso de aprendizaje autocontrolado» [13].

La similitud entre el universo habermasiano y el del estructuralismo francés y sus seguidores es, como puede verse, estrecha pero curiosa. Pues todo lo que en el último parece dudoso, oscuro o detestable, resulta transparente y redimido en el primero. Ambas empresas han representado esfuerzos sostenidos por erigir al lenguaje como árbitro y arquitecto último de toda sociabilidad. Habermas, cuando menos, ha articulado la premisa fundamental de su propia ambición más claramente que cualquiera de sus contemporáneos pari-

[11] *Knowledge and human interest*, p. 314.
[12] *Ibid.*, p. 314.
[13] *Communication and the evolution of society*, p. 186.

sinos, manteniendo —como dice su crítico más autorizado— que «desde el momento en que el habla es el medio distintivo y omnipresente de la vida a nivel humano, la teoría de la comunicación se convierte en el estudio fundamental de las ciencias humanas: revela la infraestructura universal de la vida sociocultural» [14]. Toda la confusión del paradigma del lenguaje general radica aquí, en el desplazamiento del «medio» al «fundamento». Pero así como el estructuralismo y el posestructuralismo desarrollaron una especie de —podríamos decir— concepción diabólica del lenguaje, Habermas ha producido una firme concepción angélica. Cuando, como dijo Derrida, en Francia «el lenguaje invadió la problemática universal» [15] —como siempre ocurre en sus escritos, el verbo es significativo— bombardeó el significado, cubrió por completo la verdad, burló a la ética y a la política y aniquiló la historia. En Alemania, por el contrario, y concretamente en la obra de Habermas, el lenguaje restaura el orden de la historia, facilita el bálsamo del consenso a la sociedad, asegura los fundamentos de la moral, forja los elementos de la democracia y se encuentra congénitamente dispuesto contra la desviación respecto de la verdad. A pesar de todos estos contrastes en las conclusiones y en el *pathos*, las preocupaciones y suposiciones comunes son inconfundibles.

Aun sin abandonar un terreno que les es común, Habermas, por lo general, ha intentado ofrecer una solución positiva o racional a cuestiones que el estructuralismo dejaba sin resolver o calificaba como irresolubles. Así, la teoría de las estructuras mentales universales de Lévi-Strauss no podía explicar el desarrollo social: Habermas intenta superar el abismo entre am-

[14] Thomas McCarthy, *The critical theory of Jürgen Habermas*, Boston, 1978, p. 282. Habermas ha reconocido correctamente la excepcional calidad de la obra de McCarthy como investigación sobre su pensamiento.

[15] *Writing and difference*, p. 280.

socava la integración social —crisis generada paradójicamente por el éxito mismo de la regulación, dirigida por el Estado, del ciclo de acumulación económica— se adecua fielmente en este aspecto al esquema de la primacía normativa postulada por su teoría evolutiva de la historia [17]. Desde que fuera desarrollada a finales de la década de 1960, esta concepción ha recibido muy pocas confirmaciones empíricas. Hasta puede decirse que el inicio de la recesión mundial de los años setenta ha arruinado la regulación económica de los principales países capitalistas *sin* generar ninguna crisis de legitimación del sistema de mercado como tal. El resultado, hasta ahora, ha sido el opuesto al esperado por Habermas: doce millones de parados sólo en los Estados Unidos y el Reino Unido, presididos sin embargo por gobiernos revigorizados de extrema derecha con Reagan y Thatcher a la cabeza. Este error —posiblemente provisional— es de alguna forma, quizá menos grave que la ausencia absoluta en la exposición habermasiana de un *agente* colectivo que convierta una deslegitimación del orden social existente en un avance hacia la nueva legitimidad de un orden socialista. Una vez más se plantea aquí el problema de la estructura y el sujeto en su forma más

[17] *Legitimation crisis*, Londres, 1976, especialmente pp. 75-94 [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 69-95]. Para una crítica eficaz de las concepciones expresadas aquí por Habermas, véase David Held, «Crisis tendencies, legitimation and the State», en John Thompson y David Held, comps., *Habermas: critical debates*, Londres, 1982, pp. 181-95. Este volumen, que contiene una amplia gama de contribuciones, comenzando con un magnífico ensayo de Agnes Heller, «Habermas and Marxism», y concluyendo con una detallada y concienzuda respuesta de Habermas, es un ejemplo práctico admirable de los principios discursivos por los que él aboga. Obsérvese que en la «Reply to my critics», Habermas confiesa que la «dimensión evidente» del concepto de verdad en su epistemología «precisa urgentemente una mayor clarificación», aunque todavía intenta hacer de la correspondencia empírica más un «caso límite» que un criterio central de dicha verdad: p. 275.

aguda, en el terreno de la práctica política misma.

Habermas, como podía desprenderse de la predisposición de su teoría social hacia el modelo de comunicación, carece también de una respuesta al problema. Pero, y ésta es la diferencia principal con el estructuralismo, pese a todas las limitaciones compartidas de su modelo lingüístico común, lo sorprendente en Habermas es la coherencia y fidelidad de su compromiso con su propia versión de un socialismo al estilo de la Escuela de Francfort, sin vacilaciones ni sobresaltos, en los últimos veinticinco años. Este compromiso nunca fue revolucionario y no pudo resistir al impacto de 1968. Pero tampoco se vio doblegado por las consecuencias de dicho año. Mientras que muchos intelectuales franceses se pasaban del anarquismo o el maoísmo al anticomunismo de la guerra fría a finales de la década, Habermas se mantuvo firme frente a las purgas represivas del *Berufsverbot*, reafirmando su propia forma de fidelidad al legado de Marx expresamente en contra de la corriente generada por la campaña oficial para conseguir su extirpación por considerarlo subversivo para el orden federal. Esta divergencia, inexplicable desde la lógica de una desorbitación lingüística, nos remite a la historia política, único contexto en el que resulta inteligible.

Permítanme hacer un resumen de mi razonamiento ahora que sus ramificaciones se encuentran. Comencé comparando las predicciones que hice respecto al futuro del marxismo como teoría crítica, a principios de la década de 1970, con el desarrollo real experimentado desde entonces. La trayectoria, decía, siguió bastante de cerca algunas de las líneas que yo había conjeturado. El marxismo había sido, sobre todo, testigo de un giro hacia lo concreto y de una expansión paralela por el mundo angloparlante que significaron un notable renacimiento de su vitalidad intelectual y su atractivo internacional. Al mismo tiempo, sin embargo,



nes, la tradición del marxismo occidental fue normalmente tangencial y prudente en sus críticas a los Estados comunistas. Apenas se intentó, si es que se intentó alguna vez, un análisis teórico directo y extenso de ellos, en significativo contraste con la tradición subterránea proveniente de Trotski, enraizada en las luchas políticas de los años veinte en la Unión Soviética. *El marxismo soviético* de Herbert Marcuse es una excepción honrosa, pero se ocupa, de modo característico, más de la ideología que de la política de la URSS.



Esta ambigüedad congénita en la actitud de la tradición marxista occidental encontró su foco intelectual más importante durante un tiempo en la obra de un pensador: Jean-Paul Sartre. La razón de ello estriba en la peculiar posición de éste entre dos opciones dominantes dentro del marxismo occidental de los años cincuenta: la militancia oficial en un partido comunista para estar en la práctica más cerca de la política popular a costa de un silencio teórico *sobre* esa política (Lukács, Althusser o Della Volpe); o bien un distanciamiento de cualquier forma de comentario o compromiso organizativo sobre la política del momento (los supervivientes de la Escuela de Francfort). Sartre, a la cabeza de su revista *Les Temps Modernes*, nunca se afilió al Partido Comunista Francés, pero *sí* intentó desarrollar una práctica consecuente de la intervención política marxista y de la interpretación teórica de la lucha de clases tanto en Francia como fuera de ella. Fue este proyecto el que le llevó a una serie de ensayos polémicos sobre *Los comunistas y la paz*, a la subsiguiente ruptura con Merleau-Ponty, a los famosos artículos sobre el estalinismo de 1956-57 y, más tarde, a la elaboración de la propia *Crítica de la razón dialéctica*. Señalé ayer que el abandono del segundo volumen de la *Critique* a finales de la década de 1950 y principios de la de 1960 fue un momento crucial en la historia intelectual de la posguerra francesa. En parte, los motivos de esta renuncia radicaron en las enormes dificultades

filosóficas con que Sartre se encontró al comenzar a construir lo que él llamaba una «totalización envolvente» de prácticas antagónicas que encontrarían la unidad de una «pluralidad de epicentros de acción en conflicto» [19]. Este, como hemos visto, fue el problema decisivo de las intrincadas relaciones entre estructura y sujeto. No hay duda, por el manuscrito, de que Sartre se perdió en este camino. Pero las colosales dimensiones de su trabajo sobre Flaubert dan fe de que sus energías teóricas no estaban agotadas en absoluto. Po-

[19] *Critique de la raison dialectique*, vol. II (inédito), ms. p. 1. He comentado las lagunas teóricas del programa expuesto por Sartre en el volumen II de la *Critique* en *Arguments within English Marxism*, pp. 52-53. Radican esencialmente en su intento de interpretar la inteligibilidad de toda una época histórica y una formación social, la URSS desde la década de 1930 hasta la de 1950, a través de la figura de Stalin como su instancia final de unificación; en otras palabras, radican en su subrepticia *elisión* de la distancia existente entre la biografía y la historia que las dos partes del volumen I habían reconocido a su modo. Ahora, con la reciente publicación de sus diarios de la «extraña guerra», *Les carnets de la drôle de guerre*, París, 1983, podemos ver lo pronto que se inició su preocupación por este problema y lo fuerte que fue el impulso hacia su elusión. Esta obra, de una vivacidad y una brillantez no superadas en el resto de sus escritos, contiene anticipaciones de prácticamente todos los temas de su producción de la posguerra. El ejemplo más facinante es la larga digresión sobre la personalidad histórica del káiser Guillermo II y su relación con el advenimiento de la primera guerra mundial, inspirado en el estallido de la Segunda: pp. 357-75, 377-80, 383-87. Tras un detallado esquema de la formación sociopsicológica del último de los Hohenzollern, que anuncia todos los temas filosóficos significativos de su posterior estudio sobre Flaubert, Sartre concluye: «Todo lo que he intentado demostrar es que lo que genera la división de la historia en niveles paralelos de significado es el método histórico convencional y los prejuicios psicológicos que lo gobiernan, y no la estructura de las propias cosas. Este paralelismo desaparece si se consideran los caracteres históricos a la luz de la unidad de su historización. Pero admito que lo que creo haber demostrado sólo es válido cuando el estudio histórico en cuestión es una *monografía* que muestra al individuo como artífice de su propio destino. Aunque, por supuesto, también actúa sobre *otros*. Dentro de unos días intentaré reflexionar sobre la parte de 'responsabilidad' de Guillermo II en la guerra de 1914» (pp. 386-87). Es significativo que esta resolución nunca fuera cumplida, al menos en los fragmentos de los diarios que han llegado hasta nosotros.

dría haber vuelto a acometer este problema esencial con renovado vigor posteriormente, como otros filósofos habían hecho con anterioridad en circunstancias análogas. La razón por la que no lo hizo está en algún lugar de los manuscritos inéditos del volumen II.

Lo que Sartre había intentado hacer era conducir su investigación crítica a través de los procesos históricos reales que llevaron de la revolución de Octubre a la apoteosis de Stalin en la Unión Soviética tras la segunda guerra mundial. La lucha de clases y los conflictos políticos de esta larga y sangrienta experiencia constituyeron su laboratorio dialéctico. La elección no fue por mero azar. Poco después de la publicación del primer volumen de la *Critique,* Sartre —al preguntársele por la publicación del segundo— señaló que puesto que la continuación se ocuparía de la historia misma, dependería de cómo se desarrollara esta historia, de «lo que fuera a ocurrir». El significado de esta misteriosa respuesta se hace más claro con la lectura del manuscrito [20]. El verdadero horizonte intelectual de la *Critique* era político: la esperanza de Sartre en una democratización de la URSS bajo Jruschov expresaba exactamente esa perspectiva optimista de la historia soviética tan elocuentemente expuesta en su amplio ensayo de 1956, *El fantasma de Stalin,* que con su denuncia de la intervención rusa en Hungría se mantuvo firme en la predicción de que «desestalinización desestalinizaría a los desestalinizadores» [21]. Es casi seguro que fue la frustración de esta esperanza a principios de la década de 1960 lo que desbarató el proyecto del segundo volumen.

De 1954 a 1960, la sociedad soviética en su conjunto pareció alejarse de la vía estalinista en la medida en que se disolvieron los campos de trabajo, se excarceló a los presos, se liberalizó la vida cultural, se adoptaron

[20] Que pronto será extensamente analizado por el académico americano Ronald Aronson.

[21] *Situations VII,* París, 1965, p. 261.

reformas económicas en beneficio de los consumidores y del campo, y se proclamó una nueva política internacional de «coexistencia pacífica». Sartre esperaba ansiosamente la radicalización de todo este proceso mediante la recuperación de la soberanía directa por parte de la clase obrera y campesina rusa entre las libertades políticas resucitadas y los derechos personales asegurados. El caso fue que los fracasos de los últimos años de Jruschov —desde la crisis de los misiles de Cuba hasta las desastrosas cosechas de comienzos de la década de 1960— llevaron justamente a la dirección contraria. Siguieron dos décadas de crudo conservadurismo brezhnevita. Sin embargo, iba a haber una última experiencia de comunismo liberal y reformador en Europa oriental, mucho más inteligente que la del período de Jruschov: la Primavera de Praga en Checoslovaquia. Allí, en un medio industrial y cultural semioccidentalizado, con fuertes tradiciones parlamentarias de preguerra, se hizo dentro del partido gobernante un esfuerzo consciente y auténtico por deshacerse del lastre del control burocrático y avanzar hacia una verdadera democracia de los trabajadores. La destrucción de este proyecto con la invasión del Pacto de Varsovia en agosto de 1968 cerró el ciclo de desestalinización iniciado en el bloque soviético. El último ensayo político de peso escrito por Sartre, *El socialismo que vino del frío* [22], fue la esquela de defunción del experimento checoslovaco. No es casualidad que a partir de ese momento Sartre perdiera el rumbo y ya nunca produjera exposiciones políticas de importancia, haciéndose sus declaraciones de los años setenta cada vez más ocasionales y volubles.



Mientras tanto, una nueva fuerza gravitacional estaba ejerciendo una gran atracción sobre la cultura del marxismo occidental de los finales de la década de 1960 y principios de la de 1970. El descrédito del mo-

[22] Véase *Between existentialism and Marxism*, Londres, 1974, pp. 84-117.

delo reformista de Jruschov en la URSS creó las condiciones en las que el lanzamiento de una «revolución cultural», como la proclamada oficialmente por Mao en China, llegó a parecer una forma superior de ruptura con la herencia institucionalizada de la industrialización y la burocratización estalinistas, ruptura históricamente más avanzada por ser más radical en todos los sentidos. En el extranjero, la política exterior china atacó la connivencia diplomática con las potencias imperialistas, apelando a una solidaridad activa con los pueblos oprimidos del Tercer Mundo. En el interior, se reforzaron las acciones espontáneas contra los privilegios burocráticos desde abajo, en lugar de las reformas cautas desde arriba; en lugar de un mayor espacio para las fuerzas de mercado, se exaltó el igualitarismo social a todos los niveles. Más allá de las mismas divisiones de clase, la Revolución Cultural proclamó como meta la superación de la división entre el trabajo mental y el manual, así como de la vieja división entre el campo y la ciudad. Todo esto debía realizarse a través de una administración popular directa, en la línea de la Comuna de París, y de la energía y el entusiasmo desatados de la generación más joven. El atractivo de este programa ideológico fue muy fuerte en Occidente, donde era como si desde el otro fin del mundo resonaran los temas comunes de la hostilidad al consumismo tecnocrático, a la jerarquía educativa y a la superindustrialización parasitaria. En Europa, Althusser fue el pensador marxista más destacado e influyente que cifró gran parte de su esperanza de un comunismo democrático en el proyecto maoísta de China. Su colega y colaboradora en Italia, Macciocchi, fue la autora de uno de los elogios más incondicionales [23]. Pero la ola de simpatía y admiración hacia la Revolución Cultural arrastró a un amplio abanico de intelectuales socialistas, y no digamos de militantes

[23] Maria-Antonietta Macciocchi, *Daily life in revolutionary China*, Nueva York, 1972.

estudiantiles: con diferente intensidad y de diferentes formas, afectó a Dutschke y Enzensberger en Alemania, Poulantzas, Glucksmann y Kristeva en Francia, Rossanda y Arrighi en Italia, Sweezy y Magdoff en Estados Unidos, Robinson y Caldwell en Gran Bretaña.

La verdadera esencia y dirección de la experiencia maoísta en China, sin embargo, resultaría muy diferente de las imágenes ideales que tanta difusión tuvieron en el extranjero. Ya a principios de la década de 1970, el ímpetu de una desenfrenada campaña antisoviética —bastante comprensible inicialmente, pero progresivamente desequilibrada e histérica— condujo al Estado chino a una relación cada vez más estrecha con el gobierno de Estados Unidos y a un abandono cada vez más acentuado de la solidaridad con los movimientos de liberación nacional del Tercer Mundo, a cambio de la amistad con los regímenes más brutales y reaccionarios de los tres continentes, desde Chile a Zaire, y desde Irán a Sudán. En el interior, cada vez se iba haciendo más evidente que la Revolución Cultural no sólo era manipulada por la misma cúpula burocrática contra la que luchaba desde el principio, sino que en la práctica equivalía a algo muy diferente de lo que había proclamado como su meta: una purga gigantesca de los aparatos del partido y del Estado que implicaba una enorme represión política con millones de víctimas; el estancamiento económico, en la medida en que aumentó la presión demográfica; y el oscurantismo ideológico, en la medida en que cada parcela de la cultura y de la educación se sumió en el irracionalismo de un culto a Mao que llegó a superar al del propio Stalin. El balance final fue mucho más terrible que el del período de Jruschov. El repudio popular de la Revolución Cultural tras la muerte de Mao fue arrollador. Además, la reacción a ella comenzó a parecerse muy pronto en muchos de sus rasgos al carácter pragmático, cínico y liberal a un mismo tiempo, del reformismo de Jruschov.

El impacto de esta sombría trayectoria en el curso

del marxismo occidental posterior iba a ser enorme. Sin embargo, tal y como se vería después, iba a combinarse con una segunda experiencia decisiva de estos años. La Revolución Cultural y sus consecuencias habían consumado el cisma en el Este dentro del movimiento comunista internacional dominado por la Unión Soviética. El advenimiento del eurocomunismo una década después produjo un cisma similar en Occidente. Su punto de partida fue también una crítica al legado del estalinismo soviético y a la petrificación del proyecto de reformas internas en la URSS y en Europa oriental. Pero mientras que el maoísmo había reaccionado principalmente contra el jruschovismo, el eurocomunismo —cronológicamente posterior y temáticamente distinto— fue una respuesta a su entierro, que se produjo con la consolidación de Brezhnev en las décadas de 1960 y 1970. Su verdadera génesis data de la invasión de Checoslovaquia, una acción soviética que por primera vez fue condenada casi unánimemente por los partidos comunistas de Europa occidental. La alternativa eurocomunista al modelo ruso, tal y como cuajó a mediados de la década de 1970, hizo especial hincapié en la necesidad de preservar todo el abanico de libertades civiles característico de la democracia capitalista en cualquier socialismo que pudiera conseguirse en Occidente, y ello mediante un orden político que defendiera los derechos de la persona y la pluralidad de los partidos, mantuviera las instituciones parlamentarias y repudiara toda ruptura repentina o violenta con la propiedad privada de los medios de producción. Se trataba, en otras palabras, de una vía pacífica, gradual, constitucional al socialismo, situada en las antípodas del modelo de la revolución de Octubre y del régimen bolchevique que surgió de ella.

El atractivo de esta propuesta para muchos de los supervivientes o herederos del marxismo occidental es bastante comprensible. La adopción de posturas eurocomunistas por parte de las direcciones de los principales partidos comunistas de Occidente, sobre todo en

Italia, Francia y España, puede considerarse como una aceptación oficial tardía de la preocupación heterodoxa por la democracia socialista en que se había basado desde un principio gran parte de la tradición del marxismo occidental; su crítica del modelo soviético se sumó finalmente a la apuntada por Korsch o Gramsci cuarenta años antes. Hubo dos circunstancias que contribuyeron a que la adhesión de intelectuales marxistas a la perspectiva eurocomunista fuera especialmente numerosa. A pesar de las profundas diferencias en el contenido de las dos escisiones —maoísmo y eurocomunismo representaron en muchos sentidos posiciones ideológicas opuestas— compartían un punto común de referencia negativa a la URSS. A mediados de la década de 1970 la propaganda china se había vuelto obsesiva y violentamente antisoviética. La misma China había perdido para entonces mucho de su brillo exterior, pero la rusofobia que había difundido en amplios círculos de Europa occidental, todavía bajo la influencia maoísta, tardó mucho en extinguirse. En algunos casos el resultado fue simplemente el rápido paso a un anticomunismo convencional a secas, como fue el caso fundamentalmente de los «nuevos filósofos». Pero más frecuente fue la evolución desde el maoísmo *al* eurocomunismo, mediatizada por el violento rechazo de la experiencia soviética que les era común. Este movimiento fue especialmente notable en Francia; Althusser fue un caso representativo, pese a sus recelos iniciales respecto al abandono de la fórmula de la «dictadura del proletariado» por parte del Partido Comunista Francés. Un factor mucho más decisivo de la adhesión general al eurocomunismo fue, sin embargo, la situación política del sur de Europa. A mediados de la década de 1970, toda esta región parecía estar madura para el avance popular y el cambio social. En Francia, tras casi dos décadas de gobierno ininterrumpido, la derecha cayó en el descrédito y la escisión. En Italia, la corrupción y la incompetencia de la Democracia Cristiana estaban fomentando protes-

tas cada vez más generales y ampliando el electorado del PCI. En España, Portugal y Grecia las dictaduras fascistas o militares estaban en las últimas. En todos estos países los partidos comunistas eran todavía la fuerza organizativa más amplia de la clase obrera tanto en la legalidad como en la clandestinidad. La posibilidad de una ruptura histórica que superara el estancamiento social del capitalismo del bienestar de la Europa del Norte parecía real, en la medida en que la expectativa electoral de los gobiernos de coalición de izquierda coincidía con la conversión ideológica a un pluralismo específicamente occidental anunciada por el eurocomunismo. Puede decirse que desde la Liberación nunca se había creado tal esperanza popular en amplias masas de trabajadores e intelectuales.

Finalmente, el resultado fue completamente desalentador. Los grandes partidos comunistas perdieron una tras otra y de diferentes formas todas sus oportunidades. El partido italiano se desgastó en la búsqueda infructuosa de una asociación con la principal organización de la burguesía italiana, la Democracia Cristiana, desilusionando a sus seguidores sin conseguir el poder que anhelaba. El partido francés, receloso de sus aliados socialdemócratas, rompió la Unión de la Izquierda cuando todavía era una organización fuerte, precipitando con ello su fracaso electoral de 1978, para entrar en el gobierno tres años más tarde con la misma socialdemocracia, esta vez debilitado y subordinado. El partido portugués, único que rechazó el eurocomunismo, intentó sin éxito tomar el poder mediante un golpe burocrático y con ello terminó la revolución portuguesa. El partido español, principal fuerza de la resistencia clandestina al régimen de Franco, afirmó su adhesión a la monarquía legada por éste, para verse marginado y superado en número por un partido socialista que había estado completamente inactivo durante la dictadura. Esta serie de fracasos fueron un golpe desmoralizador para todos aquellos que habían buscado una nueva era del movimiento obrero en la

desaparición del viejo orden en el sur. Fue aquí donde la llamada «crisis del marxismo» tuvo su origen y su significado. Sus verdaderos determinantes tuvieron muy poco que ver con sus temas públicos. Lo que la desencadenó fue, esencialmente, una *doble decepción:* ante la alternativa de China, primero, y de Europa occidental, después, a la principal experiencia posrevolucionaria de lo que llevamos de siglo: la de la URSS. Cada una de estas alternativas se había presentado como una *nueva* solución histórica, capaz de superar los dilemas y evitar los desastres de la historia soviética; todos sus resultados, sin embargo, resultaron ser un retorno a callejones sin salida ya familiares. El maoísmo desembocó en poco más que un truculento jruschovismo oriental. El eurocomunismo cayó en lo que parecía cada vez más una versión de segunda clase de la socialdemocracia occidental, vergonzante y subordinada en su relación con la principal tradición procedente de la II Internacional.



La decepción crucial fue, por supuesto, esta última. Afectó directamente a las condiciones y perspectivas del socialismo en aquellos países avanzados que hasta entonces parecían ofrecer las mayores oportunidades para un verdadero progreso del movimiento obrero en Occidente. Aquí, pues, podemos ver por qué la «crisis del marxismo» fue un fenómeno esencialmente *latino:* porque fue precisamente en los tres principales países latinos —Francia, Italia y España— donde las posibilidades del eurocomunismo parecían más claras, y donde la caída subsiguiente fue más acusada. Las formas de esta caída han variado mucho, desde giros espectaculares hacia la derecha hasta salidas silenciosas de la política. La pauta más extendida, sin embargo, ha sido la de una rápida reducción del impulso y las aspiraciones socialistas, reducidas ahora —con mala conciencia y peores pretextos— a conseguir la criticada adecuación de una nueva socialdemocracia al capitalismo. Los gobiernos y partidos de Mitterrand, González y Craxi, engalanados como un nuevo «euro-

socialismo» beneficiario del hundimiento del eurocomunismo, se han ganado desde entonces la lealtad de la mayoría de los arrepentidos y desengañados con un proyecto de reformas discretas en el interior y de pronunciada adhesión a la «comunidad atlántica» en el exterior.

En otros lugares la situación fue necesariamente diferente. En Gran Bretaña, Estados Unidos, Alemania Occidental y Escandinavia nunca había habido partidos comunistas de masas que suscitaran proyectos o esperanzas similares durante el período de la posguerra. Contrariamente a lo ocurrido en el Sur, los gobiernos socialdemócratas habían sido la norma en la Europa del Norte: la administración reformista del capitalismo aportó pocas novedades al marxismo desarrollado allí desde los años sesenta, cuyo centro político era precisamente una crítica de dicha administración. En Estados Unidos, los efectos de la guerra de Vietnam fueron relevados prácticamente sin interrupción por los de la recesión mundial, con lo que, partiendo de una pequeña base, se fue creando más el contexto de un crecimiento continuo de la cultura marxista que el de una crisis de ésta. Estas condiciones determinaron un medio que apenas daba pie a conversiones o fracasos colectivos del tipo francés o italiano. Un materialismo histórico más firme y convencido se mostró capaz, por lo general, de resistir el aislamiento o la adversidad política y de generar una obra cada vez más sólida y madura a través de ellos. Esto no quiere decir que en el futuro sectores de la izquierda nórdica o angloamericana no puedan verse afectados por evoluciones análogas. La consolidación popular de regímenes políticos de reacción imperialista en Gran Bretaña y los Estados Unidos a mediados de la década de 1980 puede muy bien poner nerviosos a algunos socialistas y arrastrarlos hacia la derecha en la búsqueda ansiosa de un término medio. Pero el alcance de tales respuestas todavía está por ver. Por el momento es suficientemente claro el contraste entre la fuerza y vitalidad relativas

del marxismo en esta zona y su corrosión y enfermedad en el territorio de la abortada experiencia eurocomunista.

Ahora bien, además de ser la causa principal, desplazada y encubierta, de la confusión del marxismo latino, las vicisitudes del eurocomunismo proporcionan *también* la mejor explicación de la otra contradicción fundamental de ese panorama del futuro del materialismo histórico con el que comencé. Recordemos que el único campo crucial en el que no se produjo ninguna o casi ninguna obra de acuerdo con mis predicciones fue el de la *estrategia* marxista. Yo suponía que el renacimiento de una clase obrera de masas y de la militancia estudiantil a finales de la década de 1960 hacía posible y previsible la reunificación de la teoría marxista y la práctica popular, sin la que no podría generarse el tipo de estrategia revolucionaria que había sido el gran logro del marxismo clásico en la época de la revolución de Octubre, y cuya ausencia había paralizado durante tanto tiempo al marxismo occidental. Lo que en realidad ocurrió se acercó y a la vez se alejó de dicho guión. Se produjo una importante reducción de la distancia entre la teoría marxista y la práctica política de masas, con fecundos y vitales resultados para la teoría, pero el circuito que las unía no era predominantemente revolucionario, sino *reformista*. Dentro de mis reflexiones de mediados de la década de 1970 había figurado formalmente esta variante como una de las combinaciones posibles, pero su conclusión no la había tenido suficientemente en cuenta. A pesar de sus limitaciones, el eurocomunismo introdujo en el orden del día de la teoría marxista las cuestiones prácticas de la transición al socialismo desde el capitalismo avanzado. La aparente inminencia de gobiernos de izquierda con participación comunista en Francia, Italia y España atrajo poderosamente la atención de intelectuales marxistas de todo Occidente.



Este proceso contribuyó enormemente a ese giro hacia lo concreto que, como he comentado, caracterizó a

las formas típicas del materialismo histórico que sucedieron a la tradición principalmente filosófica del marxismo occidental propiamente dicho. Se produjeron abundantes análisis políticos, económicos y sociológicos que anteriormente habían brillado por su ausencia. Pero en el campo estratégico en su sentido estricto no surgió casi nada de valor. Pues aunque el eurocomunismo se presentaba como una «tercera vía» —como lo denominaron sus portavoces italianos— entre el estalinismo y la socialdemocracia, su práctica real llegó a parecer cada vez más una mera repetición del triste camino de vuelta al capitalismo de la II Internacional. En este trayecto no podía surgir un pensamiento estratégico *nuevo*. En cuanto a las zonas situadas fuera del campo eurocomunista, en Norteamérica o Europa del Norte no se había desarrollado todavía un movimiento socialista de masas de dimensiones comparables; allí el panorama ofrecía pocas ilusiones pero también, por el momento, pocas posibilidades de enfrentarse directamente al problema del derrocamiento de la autoridad del capitalismo.

Hay que decir que, pese a su perspicacia e hincapié en la estrategia, habitualmente mucho mayores, la tradición alternativa del marxismo revolucionario —que había parecido capaz de hacer contribuciones esenciales a cualquier transición factible al socialismo en Occidente— tampoco se mostró mucho más fructífera que sus rivales históricos. Cuando escribí *Consideraciones sobre el marxismo occidental* la línea marxista proveniente de Trotski parecía muy dispuesta, tras décadas de marginación, a reintroducir la política de masas posestalinizada de la izquierda en los países capitalistas avanzados. Siempre mucho más cercana a los problemas de la práctica socialista, tanto política como económica, que la línea filosófica del marxismo occidental, la notable herencia teórica de la tradición trotskista le dio ventajas iniciales obvias en la nueva coyuntura de ebullición popular y depresión mundial que caracterizó a los comienzos de la década de 1970. A



pesar de todo, como se vería después, su promesa no iba a cumplirse en este período. Las concepciones y evasivas del eurocomunismo encontraron sus críticas más efectivas en la literatura del trotskismo. Pero aunque la carga polémica de textos como *Del estalinismo al eurocomunismo*, de Mandel, dejaba a su objeto prácticamente sin respuesta [24], estas demostraciones negativas de la incoherencia y de la inverosimilitud de los principales supuestos eurocomunistas no fueron acompañadas de la construcción positiva de un proyecto alternativo para la derrota del capitalismo en Occidente. Este bloqueo provenía de una excesiva adhesión imaginaria al paradigma de la revolución de Octubre, realizada contra el cascarón de una monarquía feudal y demasiado distante como referencia teórica de los contornos de una democracia capitalista a la que los bolcheviques nunca tuvieron que enfrentarse.



La historia ofreció una experiencia decisiva a este movimiento en estos años, pero éste no pudo superar la prueba. La caída del fascismo portugués creó las condiciones más favorables que se hayan dado nunca para una revolución socialista en un país de Europa desde la capitulación del Palacio de Invierno: una amplia mayoría electoral para los partidos de los trabajadores en los aparatos representativos (provisionales) del Estado se *combinó* con la descomposición de los aparatos represivos (heredados) y con la aparición de importantes sectores insurgentes entre los oficiales y soldados de las fuerzas armadas resueltos a forzar una transición al socialismo. Nunca, bajo las condiciones del capitalismo avanzado, ha surgido en ningún otro sitio una doble oportunidad como ésta. El Partido Comunista Portugués intentó en vano repetir la vía checoslovaca al poder burocrático de 1948 e, inevitablemente, fra-

[24] Quizá pueda encontrarse una excepción en el interesante intercambio entre Nicos Poulantzas y Henri Weber, «The State and the transition to socialism», *Socialist Review*, marzo-abril de 1978, pp. 9-37.

casó. Pero lo mismo le ocurrió al pequeño movimiento trotskista que operaba a su lado. Aunque llegó a producir el debate interno más vivo e interesante del proceso portugués [25], no consiguió tampoco sintetizar las posiciones contrapuestas, cada una con su parte de verdad, en una estrategia sólida o innovadora. La IV Internacional se perdió en la encrucijada de la revolución portuguesa, como lo demostraron los indecisos grupúsculos de los años siguientes. La escasez de inventiva o recursos estratéticos —acciones u oportunidades, proyectos y sorpresas, formas y exigencias, organizaciones e iniciativas, métodos y medios capaces de superar y desahuciar en su totalidad al orden capitalista— no iba a remediarse desde ninguna posición a lo largo de este período.

El problema de dicha estrategia es todavía hoy, como lo ha sido desde hace cincuenta años, el principal problema del marxismo en Occidente. Es evidente que la libertad de la democracia capitalista, débil pero real, con sus elecciones o sus declaraciones de derechos, sólo puede ceder ante la libertad, mucho mayor cualitativamente hablando, de la democracia socialista, que se ejerce sobre el trabajo y la riqueza, la economía y la familia tanto como sobre la forma de gobierno. Pero, ¿cómo pueden ser superadas las estructuras a la vez flexibles y duraderas del Estado burgués, siempre elásticas en su adaptación al consenso sobre el que se basa de forma inmediata, e infinitamente rígidas en su preservación de la coacción de la que depende en última instancia? ¿Qué bloque de fuerzas sociales puede ser movilizado, y de qué forma, para hacer frente a los *riesgos* que conlleva la desconexión del ciclo de acumulación del capital en nuestra integrada e intrincada economía de mercado? Estas son preguntas que nos recuerdan una y otra vez que el problema de la estructura y el sujeto —estructuras de poder política y

[25] Véanse los archivos oficiales de *Inprecor* para 1974-1975, *passim.*

económicamente efectivo, sujetos de una insurgencia previsible contra ellas— es un problema no sólo para la teoría crítica, sino también para la más concreta de las prácticas.

Sin embargo, me gustaría terminar con una nota más esperanzada que reiterativa. Los temas que acaban de ser analizados son aquéllos que yo consideraba centrales hace casi una década. Pero hay otros que precisan ser examinados y que yo no planteé entonces. Pues si bien la importancia del poder es el problema fundamental en cualquier problemática marxista seria, no es el único. *¿Con arreglo a qué fines*, en nombre de qué valores e ideales podría ser instado un movimiento social a luchar contra el dominio del capital avanzado en el mundo actual? A este respecto formularé la predicción de que el mayor impulso del marxismo como teoría crítica en las próximas décadas vendrá de una dirección muy diferente a la considerada aquí, y que será en el terreno de este impulso donde tendrán que desarrollarse esos otros problemas. Frank Lentricchia, en una frase memorable, ha hablado de las «sirenas estereofónicas del idealismo» [26] que a tantos han seducido en los últimos años. El estructuralismo era, entre otras cosas, una forma sumamente atractiva de idealismo. Sin embargo, mi opinión es que en el futuro el impulso intelectual más poderoso procederá del *naturalismo*. Creo que los síntomas de este cambio ya están a nuestro alrededor; quizá haya diversas síntesis de ellos esperando en el horizonte. Tradicionalmente, y sobre todo en las culturas angloamericanas, el hincapié en los determinantes biológicos de las realidades sociales se ha asociado siempre con la derecha. Esta relación se ha reforzado con la aparición de la llamada sociobiología, derivada de otra disciplina relativamente reciente: la etología,

[26] *After the new criticism*, Chicago, 1980, p. 208: casualmente, es una frase especialmente apropiada para el desvanecimiento en alta fidelidad señalado anteriormente.

ambas enmarcadas en el antiguo conductismo que las precedió. La base ideológica de esta tradición ha sido siempre una concepción reaccionaria de la naturaleza humana, entendida como un nexo fisiológico permanente que restringe drásticamente toda opción social posible. La naturaleza en cuestión es invariablemente agresiva y conservadora a la vez, individualista pero inercial: una advertencia permanente contra el experimento radical o el cambio revolucionario.



La izquierda siempre ha combatido la idea de una naturaleza humana eterna, inalterable, en nombre de la *variabilidad* de los seres humanos en los diferentes órdenes históricos y de su *capacidad de perfeccionamiento* en condiciones que les emancipen en lugar de oprimirlos. Sin embargo, es de señalar que recientemente escritores de ideas socialistas o liberales de izquierda han tendido progresivamente a defender otra versión de la naturaleza humana que podría calificarse de *proteccionista* más que de *restrictiva*. Los ejemplos americanos más sobresalientes son Noam Chomsky y Barrington Moore. Puede decirse que su tema común es una cierta noción de la autonomía o creatividad natural de los seres humanos. Chomsky afirma que las ideas políticas «deben radicar en última instancia en una concepción de la naturaleza y las necesidades humanas». Así, «la capacidad humana fundamental es la necesidad de una expresión creativa, de un libre control de todos los aspectos de la vida y el pensamiento propios»; puesto que «si los humanos son simplemente organismos plásticos y aleatorios, ¿por qué no controlar entonces esa aleatoriedad mediante la autoridad del estado o la tecnología conductista?» [27]. La posición de Moore es algo más pesimista pero claramente relacionada. Para él, las condiciones mínimas de la justicia —lo que él llama los niveles de un «trato decente»—

[27] «Linguistics and politics: an interview», *New Left Review*, nº 57, septiembre-octubre de 1969, pp. 31-32.

son universales de la naturaleza humana [28]; pero mecanismos suficientemente poderosos de mistificación o coacción social pueden provocar una amnesia —nunca una eliminación— que también sería temida por Chomsky. El estudio de Moore sobre la injusticia admite consecuentemente tanto la inmovilidad como la variabilidad de las respuestas humanas a la organización social. Ni Chomsky ni Moore, por supuesto, son marxistas. Pero dentro del mismo marxismo la gran obra del filólogo italiano Sebastiano Timpanaro viene defendiendo desde hace tiempo en la izquierda otra variante de la naturaleza humana que, para distinguirla, podríamos denominar concepción *privativa;* ésta insiste de forma rotunda y elocuente en los límites biológicos que para toda vida humana, tanto de la especie como del individuo, suponen la enfermedad, la decrepitud y la muerte [29]. La misión del naturalismo de estos tres escritores es fundamentar una *ética.* La notable ausencia de algo que se parezca a esta ética en todo el conjunto del materialismo histórico, su habitual desplazamiento por la política o la estética, confiere a este proyecto una significación y una fuerza peculiares.



Desde luego que en cada caso surgen cuestiones difíciles, esencialmente las planteadas por la *relación* entre la naturaleza, concebida de esta forma, y la historia. La articulación de estos dos términos es la que a mi juicio plantea el otro gran problema del marxismo como teoría crítica, análogo al de la relación entre estructura y sujeto. El mismo problema reaparece casi siempre a lo largo de las fronteras sintomáticas de las concepciones y referencias tradicionales del materialismo histórico, donde ahora son ineludibles temas o movimientos políticos nuevos, fuera de su perímetro

[28] Barrington Morre Jr., *Injustice: the social bases of obedience and revolt,* Nueva York, 1978, pp. 5-13.

[29] *On materialism,* pp. 29-72 [pp. 18-51].

clásico. Los tres ejemplos más obvios de esto son los problemas de la mujer, la ecología y la guerra. ¿Cuáles son las causas de la opresión inmemorial de las mujeres muy próxima a un universal sociológico, tanto en las sociedades preclasistas como en las de clases, como bien nos enseña la antropología? La polémica sobre esta cuestión todavía hace estragos en el movimiento feminista, y así debe ser, pues determinará en el futuro las formas de emancipación de la mujer. En un extremo, las feministas radicales como Firestone han optado por un biologismo general, si bien a fin de cuentas desesperadamente inconstante. En el otro, las teóricas de la construcción del género niegan prácticamente cualquier base natural a la división sexual del trabajo. Con todo, incluso la versión más rotundamente antinaturalista de la desigualdad social debe ser capaz de explicar por qué las diferencias *biológicas* han sido seleccionadas en la construcción de las divisiones sociales. La articulación de naturaleza e historia es ineludible.



Si bien es cierto que la corriente dominante en el movimiento feminista actual tiende a plantear la relación de forma demasiado unilateral en términos culturalistas, en el movimiento ecologista la corriente predominante es seguramente la contraria, pues en él la naturaleza interior y la exterior adquieren a menudo una inmovilidad y una identidad metafísicas, ajenas a cualquier concepción materialista de sus variaciones históricas. Sin embargo, los problemas de la interacción de la especie humana con su entorno terrestre, ausentes en lo esencial del marxismo clásico, son por su urgencia, inaplazables. Una de las virtudes características de la tradición de la Escuela de Francfort fue su conciencia de esta cuestión, cualquiera que fuera el nivel filosófico de su reflexión. Raymond Williams y Rudolf Bahro principalmente han tratado estos temas en diferentes campos, y no es casual que en ambos casos la cuestión de la aceptabilidad o no aceptabilidad de los significados de la naturaleza *en* la huma-

nidad sea remitida inmediatamente a la de la aceptabilidad o no aceptabilidad de las relaciones de la humanidad *con* la naturaleza [30].

Por último, y esto es lo más decisivo, la posibilidad de una guerra nuclear total que destruya todas las formas de vida sobre la tierra presenta por primera vez la amenaza próxima, fatal, de un final común a ambas: el fin de la historia humana y la extinción de la naturaleza animada. La sola idea de dicha posibilidad habría sido inimaginable para los fundadores del materialismo histórico; su realidad, por tanto, impone absolutamente nuevos problemas a cualquier teoría crítica que pretenda afrontar cara a cara el final del siglo XX. Tampoco aquí existe la posibilidad de que las mediaciones o conjeturas habituales sobre la dinámica que ha conducido al campo de fuerzas internacional cada vez más peligroso del que hoy somos testigos, y que promete mayores peligros de tensión y proliferación para el mañana, recurran a especulaciones naturalistas. Edward Thompson y Régis Debray —dos pensadores muy contrapuestos aunque ambos de pasado marxista— han coincidido recientemente en proponer una dialéctica prácticamente ontológica entre el yo y el otro, inherente a lo largo de toda la historia a la vinculación del colectivo humano, como explicación última de los constantes odios nacionales y de la progresiva carrera internacional de armas del mundo de la posguerra [31]. Todas estas nociones deben ser cuidadosa y tranquilamente revisadas. No obstante, lo que nos enseñan es que, así como las relaciones entre sujeto y estructura constituyen el campo por excelencia de la estrategia socialista, las relaciones entre naturaleza e

[30] Williams, *Problems in materialism and culture*, pp. 67-122; Bahro, *Socialism and survival*, Londres, 1982, por ejemplo, pp. 24-43.

[31] Compárese Thompson, *Zero option*, Londres, 1982, pp. 170-88 con Debray, *Critique of political reason*, Londres, 1983, pp. 298-345 [*La opción cero*, Barcelona, Crítica, 1983, y *Crítica de la razón política*, Madrid, Cátedra, 1983].


historia nos llevan al terreno largamente olvidado de la moralidad socialista. El marxismo no completará su vocación de teoría crítica hasta que no se enfrente a ella adecuadamente.

Queda todavía una cuestión de la que ningún proyecto de inventario de la situación actual del marxismo puede prescindir. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre marxismo y socialismo? Existe una respuesta simple y clásica: el uno designa una teoría capaz de conducir a lo que el otro designa como una sociedad. Dicha respuesta, sin embargo, pasa por alto las ambigüedades y complejidades reales de las conexiones entre ambos. Pues «socialismo» no es simplemente el punto final práctico de un proceso histórico que nos esté esperando en el horizonte. Es también un movimiento ideal de principios y valores sostenido por la pasión y el debate, activo y abierto en el presente, y con casi dos siglos de historia a sus espaldas. En este sentido, el socialismo representa un campo de fuerza cultural y político que precede y transciende al marxismo. La teoría, a este respecto, no es monopolio del materialismo histórico: hubo importantes pensadores socialistas antes de Marx, y los ha habido después, cuya obra guarda una relación mínima o nula con su esquema intelectual. Sería una presunción identificar a uno con el otro; es obvio que no hay una coincidencia completa entre ambos. Recientemente, Edward Thompson ha intentado no sólo distinguirlos, sino incluso contraponerlos de modo tajante, prescindiendo de las pretensiones cognitivas del «marxismo» y reafirmando las exigencias morales del «comunismo» en una elocuente defensa de un nuevo utopismo. El inconveniente de dicha posición, sin embargo, estriba en que no explica por qué el marxismo habría de adquirir la abrumadora preeminencia que de hecho ha adquirido en el movimiento obrero internacional de este siglo. Aquí las exigencias de reflexión con las que comenzábamos deben ser respetadas una vez más. Hay que

preguntarse cuáles han sido las razones históricas del dominio absoluto del materialismo histórico en el pensamiento y la cultura socialistas en su conjunto, o, más exactamente, *en qué* reside el carácter único del marxismo como teoría para un socialista, y *hasta dónde* llega.

Cualquiera que sea la respuesta que demos aquí, deberá ser muy esquemática. Pero podría decirse, aunque muy aproximadamente, que la primacía estructural del materialismo histórico en la izquierda se ha basado hasta la fecha en tres características que lo diferencian de todas las demás contribuciones a la cultura del socialismo. (i) La primera es su amplia esfera de acción como *sistema intelectual.* Aunque ha habido otros muchos pensadores socialistas de interés y mérito, de Saint-Simon a Morris, de Jaurès a Wigforss, de Chayanov a Myrdal, sólo Marx y Engels produjeron un amplio cuerpo teórico capaz de ser desarrollado continua y progresivamente después de ellos. Esta capacidad se deriva por supuesto, como dijo Lenin, de la síntesis que lograron entre «la filosofía alemana, la economía inglesa y la política francesa», síntesis que produjo un conjunto de conceptos y tesis interrelacionados sobre una variedad de prácticas y formas sociales más amplia que cualquier alternativa. En este sentido no ha habido iguales, ni tan siquiera rivales potenciales, dentro del socialismo. Hay otros pensadores socialistas; pero, por el momento, sólo hay un cuerpo de *pensamiento* socialista que constituya un auténtico paradigma de investigación colectiva y permita debates e intercambios a través de las generaciones y los continentes en un lenguaje común. (ii) La segunda facultad peculiar del marxismo, dentro del espectro más amplio del pensamiento socialista, ha residido siempre en su carácter de *teoría del desarrollo histórico.* También aquí ha habido muchos buenos historiadores socialistas de tradiciones diferentes: Tawney o Lefebvre, Beard o Taylor. Pero sólo hay un candidato a exposición general del desarrollo humano



a lo largo de los siglos, desde las sociedades primitivas hasta las formas actuales de civilización. Se trata del materialismo histórico. Todas las otras versiones parciales, por contra, son derivaciones o fragmentos. Sólo el marxismo ha producido un conjunto de instrumentos analíticos a la vez lo suficientemente general y lo suficientemente diferenciado como para integrar las sucesivas épocas de la evolución histórica y sus estructuras socioeconómicas características en una narrativa inteligible [1]. En este aspecto todavía no ha sido cuestionado, no ya sólo dentro de la cultura socialista, sino dentro de la no socialista en general. No hay competencia. La obra de Weber es la que más podría hacerla pero, a pesar de la extraordinaria riqueza de sus investigaciones concretas, carece significativamente de una dinámica o unos principios motores generales; los subsiguientes intentos de deducirlos de ella en banales teorías de la «modernización» no han hecho más que socavar la riqueza de la erudición de Weber dejando tras de sí un esqueleto vacío y tautológico. (iii) En tercer lugar, el marxismo se ha mantenido aparte de todas las otras tradiciones del pensamiento socialista a consecuencia de su radicalismo como *llamada política a las armas* en la lucha contra el capitalismo. En el pasado ha habido corrientes dentro del movimiento obrero que han rivalizado con él en cuanto a intransigencia combativa —el anarquismo español, por ejemplo—, pero sin eficacia como movimientos de transformación social. Ha habido también corrientes de considerable eficacia práctica —como la socialdemocracia sueca en sus buenos tiempos—, pero sin ninguna conquista radical. El capitalismo ha caído ante las fuerzas que luchaban contra él sólo allí donde el marxismo ha conseguido el predominio entre ellas.





[1] Para algunas reflexiones sugerentes sobre la instancia narrativa del materialismo histórico, véase Jameson, *The political unconscious*, pp. 19-20.

Todas las revoluciones socialistas triunfantes hasta la fecha han estado guiadas por la bandera del materialismo histórico, o se han unido a ella.

Estas tres facultades no han abandonado al marxismo actual. Pero no son motivo de triunfalismo. El materialismo histórico, en cuanto cuerpo racional de pensamiento que inspira a una práctica controlada del cambio social, ha sufrido las consecuencias de su propia preeminencia en el universo intelectual del socialismo. En cuanto teoría, podríamos decir que ha sido *demasiado* poderosa para bien suyo. Debido precisamente a sus tremendas bazas, la marginación de sus contrincantes de la izquierda le resultó a menudo excesivamente sencilla, y su victoria sobre las críticas de la derecha infructuosamente fácil. Durante mucho tiempo el marxismo no se enfrentó a ningún reto intelectual verdaderamente importante dentro del movimiento socialista, ni siquiera a una explicación de los grandes momentos de la historia de una solidez o una seguridad similares que hubiera podido darse fuera de éste [2]. El resultado sólo podía ser la perpetuación de sus puntos débiles. El conocimiento raramente crece sin un coeficiente adecuado de resistencia. El marxismo ha sido a menudo víctima de sus propias ventajas, desarrollando ciertas inercias y vicios característicos por falta de correcciones y contrapesos adecuados.

Hoy día, sin embargo, estas ventajas se hallan some-

[2] La abundancia de denuncias más o menos rituales del marxismo en los manuales de la guerra fría nunca ha conducido a nada de importancia; el último, y en muchos aspectos uno de los más duros, de estos compendios es Leszek Kolakowski, *Main currents of Marxism*, Oxford, 1978 [*Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1982]. Para un enfoque auténticamente teórico de carácter muy diferente desde un esquema sociológico alternativo, véase Anthony Giddens, *A contemporary critique of historical materialism*, Londres, 1982, y la respuesta al mismo de Erik Olin Wright, «Giddens's critique of Marxism», *New Left Review*, nº 138, marzo-abril de 1983, pp. 11-35 [«Giddens sobre Marx», *Zona Abierta*, nº 31, abril-junio de 1984, pp. 127-68]. Este tipo de confrontación ha sido por desgracia escaso.

tidas a nuevas presiones, lo que no puede sino ser motivo de alegría. Cada uno de los tradicionales privilegios del marxismo, en realidad, está experimentando ahora un desafío significativo. En primer lugar, y esto es lo más obvio, la sistematicidad del marxismo como teoría general de la sociedad ha sido cuestionada por el movimiento feminista, que ha desarrollado discursos sobre la familia o la sexualidad que escapan en buena parte a su esfera tradicional. Desde luego, la literatura clásica del marxismo contiene un memorable capítulo dedicado a estos temas en la obra del último Engels, pero luego esto nunca se consolidó como una preocupación fundamental y continua, cayendo en negligencias y dilaciones endémicas. De ahí que, aunque las contradicciones y omisiones de esa herencia se hayan compensado en parte mediante el recurso precario a cuerpos de pensamiento menos científicos como el psicoanálisis, no puede haber duda de la naturaleza provechosa y radical del cambio perceptual, de la alteración óptica irreversible aportada por el nuevo feminismo. La preeminencia del marxismo en un sentido más estrictamente histórico está mucho menos amenazada por el momento, aunque también aquí la aparición de una vigorosa historia de las mujeres es potencialmente una prueba crítica para él. Además, la notable importancia de la demografía como terreno todavía sin dominar, y en buena medida sin explorar, de la historia, es para el marxismo otro motivo de futura inquietud interna, un estímulo cuyas consecuencias tendremos que ver una vez que sea calibrado en toda su extensión [3]. En general es de señalar que los últimos años han presenciado la consolidación en el mundo angloparlante de una revista de historiadores *socialistas* (no marxistas) que cuentan con un gran número de

[3] Una de las primeras incursiones en este campo puede encontrarse en Wally Seccombe, «Marxism and demography», *New Left Review*, nº 137, enero-febrero de 1983, pp. 22-47.

colaboradores internacionales: una nueva categoría [4].

En tercer lugar, y por último, el tipo de radicalismo político que antes fuera una característica peculiar del marxismo se ha visto empañado por el deterioro progresivo de la imagen de los Estados comunistas del Este y la creciente integración de los partidos comunistas del Oeste en el marco convencional y constitucional del capitalismo. Los fracasos paralelos del jrushchovismo y del maoísmo como intentos de reformar las estructuras oficiales de Rusia y China, que dejaron tras de sí un prolongado periodo de tensión mutua y supresión de las libertades populares, han tenido drásticas consecuencias para la reputación de la doctrina en nombre de la cual se justificaban. Estas, a su vez, se han mezclado con el conformismo gris y el paternalismo doméstico, el apoyo a la soberanía burguesa en el exterior y el mantenimiento de la autoridad burocrática en el interior de muchos partidos eurocomunistas que todavía invocan el recuerdo del marxismo. Ninguna de estas constelaciones históricas está destinada a durar siempre; pero mientras duran, es probable que los frentes de verdadera insurgencia política de los países capitalistas avanzados, al menos experimenten desplazamientos significativos. El movimiento europeo por la paz, bastante a la izquierda de los principales partidos comunistas por la agresividad de sus métodos y el radicalismo de sus metas, es ya un signo de ello.

Este ejemplo, sin embargo, plantea otra cuestión. La relación entre marxismo y socialismo se da en un campo intelectual común: concierne en lo esencial a temas de investigación teórica. Pero hay que preguntarse también: ¿cuál es la relación entre el socialismo en sí mismo, como práctica, y el proceso de emancipación del hombre en general? ¿Pueden uno y otro ser identificados sin más a finales del siglo XX? Aquí, una vez más, ha sido la aparición de un movimiento radical

[4] *History Workshop Journal*, fundada en 1976.

e internacional en favor de la liberación de la mujer la que ha planteado más directamente el tema. ¿Qué conexión hay entre la abolición de la desigualdad sexual y el advenimiento de una sociedad sin clases? La dificultad que entraña una simple equiparación entre ambos no reside tanto en la persistencia del privilegio masculino en amplios sectores de la vida social de las actuales sociedades posrevolucionarias, pues estos órdenes transitorios no son todavía, en buena medida definibles en términos marxistas como socialistas, aunque al mismo tiempo a niveles comparables de desarrollo económico revelan normalmente avances hacia la igualdad notablemente mayores que los de las sociedades prerrevolucionarias, tanto recién industrializadas como todavía agrarias. El verdadero problema de una franca integración de las perspectivas socialista y feminista debe encontrarse más bien en la naturaleza y estructura del capitalismo.

Pues está perfectamente claro que el dominio social del hombre sobre la mujer es muy anterior al capitalismo; de hecho es prácticamente coetáneo de la historia de la especie, y no sólo la documentada sino también la que se puede deducir. Ninguna sociedad primitiva conocida hoy día guarda simetría en la distribución de poder y posición entre los sexos. El modo de producción capitalista primitivo heredó y reelaboró esta desigualdad milenaria con todas sus opresiones, utilizándola en toda su extensión y transformándola profundamente. En el transcurso de su subsiguiente evolución, sin embargo, no cabe duda de que más que acentuar, ha mitigado la cantidad de limitaciones y pérdidas sufridas por el segundo sexo a manos del primero. Tasas tan elementales como las de empleo, alfabetización y legalidad —trabajo, cultura y ciudadanía— han evolucionado en una sola dirección. ¿Hay un punto final necesario de este proceso dentro de los límites del capital? La persistencia de una discriminación a gran escala, tanto en la vida diaria como en la

pública, que se encuentra enraizada en las estructuras familiares, laborales y educativas no es un argumento definitivo contra la compatibilidad formal de la igualdad sexual y la propiedad privada de los medios de producción; después de todo, también en el capitalismo tardío se han realizado y se siguen realizando apreciables progresos. Desde el punto de vista económico, los mecanismos del proceso de valorización del capital y la expansión de la forma mercancía no hacen distinción de géneros. La lógica de la ganancia es indiferente a la diferencia sexual. Aunque la estabilidad cultural y política de las sociedades burguesas existentes depende en alguna medida de la persistencia de la familia tradicional, y con ello de la feminidad, el capitalismo como modo de producción a un nivel de abundancia superior es concebible en principio con una equiparación —e incluso con una inversión— de los papeles masculinos y femeninos habituales. Las clases, relacionadas diferencialmente con los medios de producción, podrían subsistir sin familias nucleares o barreras de género en ellas.



Pero ¿es éste un proyecto práctico? No, por una razón fundamental e inamovible. Desde un punto de vista histórico, la dominación sexual es mucho más antigua que la explotación de clases, y se encuentra mucho más enraizada culturalmente como modelo de desigualdad. Romper sus estructuras requeriría una carga igualitaria de esperanzas y energías psíquicas colectivas mucho mayor de la que sería necesaria para abolir la diferencia entre clases. Pero si esta carga estallara alguna vez en el marco del capitalismo, sería inconcebible que pudiera dejar en pie las estructuras de la desigualdad de clases, más recientes y relativamente más expuestas. La explosión de una barrería inevitablemente a la otra. Cualquier movimiento que encarnara valores capaces de realizar una sociedad sin jerarquía de géneros sería por sí mismo incapaz de aceptar una sociedad basada en la división de clases. En este sentido, el dominio del capital y la emancipa-

ción de la mujer son histórica y prácticamente irreconciliables.

¿Podría darse este desarrollo de los hechos? Es decir, ¿podría la lucha contra la dominación sexual proporcionar alguna vez la fuerza motriz de una liberación humana más amplia que llevara a la victoria en el terreno de la lucha de clases? La respuesta es sencillamente no. Las razones de dicha imposibilidad nos remiten directamente a las paradojas de la relación entre socialismo y feminismo. Pues si las estructuras de la dominación sexual, culturalmente hablando, son más antiguas y más profundas que las de la explotación de clase, generan también normalmente una resistencia política colectiva menor. La división entre sexos es un hecho natural: no puede abolirse como la división de clases, un hecho histórico. Cuando el capitalismo y el trabajador hayan desaparecido, la mujer y el hombre permanecerán. Además, las diferencias biológicas que definen a ambos sexos les hacen interdependientes para la subsistencia de la especie: al igual que la abolición, también la separación de sexos es imposible. Esas necesidades recíprocas, que a través de la gran diversidad de formas sociales que han asumido constituyen una constante a lo largo de la historia humana, han asegurado siempre que las normas y los mecanismos de la dominación masculina fueran acompañados de formas y grados de comprensión femenina que no tienen un equivalente estricto en las relaciones económicas existentes entre los productores inmediatos y los que se apropian de su producto. Sin esta dialéctica sería inimaginable la mayor parte de la historia de los afectos humanos. Los vínculos de sentimiento y apoyo así generados en muchas costumbres y prácticas de desigualdad se han visto reforzados generalmente por la aproximada igualdad de condiciones materiales que ha prevalecido a menudo (no siempre) entre los compañeros sexuales de una misma clase [5].



Para un util y conmovedor cuadro de las relaciones entre los sexos

Finalmente, y esto es lo más importante, este modelo hace que los objetos inmediatos de resistencia o revuelta en el sistema de dominación sexual tiendan por lo general a ser individuales, puesto que es en el marco de las normas intersexuales conyugales o familiares donde la opresión se ha ejercido siempre de forma más íntima y duradera. Los trabajadores se revelarán normalmente como colectivo contra sus patrones o contra el Estado: la lucha de clases es social o no es nada. Las mujeres no poseen la misma unidad de posición o el mismo adversario totalizado. Divididas entre sí por clases económicas, dependientes dentro de su clase de unos hombres que a su vez dependen de ellas, sus fuerzas son generalmente más moleculares y dispersas, y el punto de concentración de su esfuerzo es tan susceptible de ser un compañero en particular como un género en general. La peculiaridad de la condición femenina en las sociedades dominadas por el hombre puede considerarse en este sentido como la ausencia de agentes especializados en la regulación o la represión de las mujeres, es decir, de un equivalente de lo que en el plano de la clase social es el aparato coactivo del Estado. Esta es la razón de que las sociedades tribales, sin clases ni Estado, puedan aplicar perfectamente todos los grados de la desigualdad sexual, desde la relativamente suave hasta la drásticamente severa. Nunca se produce una *centralización* total de las estructuras de la opresión de la mujer, y esta difusión debilita críticamente la posibilidad de una insurgencia unitaria contra ella. Sin un foco central de oposición, la solidaridad colectiva y la organización común son siempre más difíciles de conseguir, más costosas de mantener.



que ejemplifica estos puntos en una sociedad próxima a la edad de piedra, con estructuras de dominación masculina muy pronunciadas, véase Maurice Godelier, *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, París, 1982, pp. 221-51, obra de un académico marxista que sin duda ocupará un lugar entre los clásicos de la antropología moderna.

Nada de esto significa, por supuesto, que la acción de las mujeres por su liberación sea imposible. Al contrario, puede decirse que en la última década dicha acción ha avanzado más que cualquiera de las luchas de los trabajadores en Occidente. Esto ha sido cierto no sólo en términos de cambio legal o de actitud cultural, sino también en un sentido más radical: desde los años setenta el impulso procedente del movimiento feminista ha hecho probablemente más que cualquier otro fenómeno por imponer la consideración de la idea de un futuro cualitativamente diferente en una sociedad burguesa inmovilizada.

Pero todavía nos queda por hacer una distinción crítica. Por universal que pueda ser la causa de la emancipación de la mujer, tan radical que incluso los hombres serían liberados por ella, es insuficientemente operativa como agente colectivo, real o potencial, capaz de desplazar la economía o el gobierno del capital. Por eso es necesaria una fuerza social dotada de otra palanca estratégica. Sólo el moderno «trabajador colectivo», los trabajadores que son los productores inmediatos de cualquier sociedad industrial, poseen esta palanca en virtud de su «capacidad de clase» específica, de su posición estructural en el proceso de mecanofactura capitalista en su conjunto, que sólo ellos pueden paralizar o transformar; sólo ellos, en virtud de su cohesión potencial y su masificación, pueden aportar el contingente principal del ejército de voluntad y aspiración populares requerido para una confrontación decisiva con el Estado burgués. Por supuesto, el ejército incluirá a muchos trabajadores que serán mujeres, y lo hará cada vez más a medida que la composición de la fuerza de trabajo continúe alejándose de su desequilibrio sexual tradicional en los años venideros; incluirá tanto a feministas como a socialistas reunidas tras sus propios estandartes. Cualquier bloque insurgente capaz de desencadenar una transición al socialismo será de composición plural y varia; pero sólo será algo más que un cotejo de disidencias si



posee un centro de gravedad en aquellos que producen directamente la riqueza material en la que se basa la sociedad del capital.

La tensión entre la universalidad de los objetivos y la especificidad de los resultados, inscrita en la relación entre las causas prácticas del feminismo y el socialismo actuales, puede observarse también en el paso teórico original del socialismo «utópico» al «científico». El utopismo de Saint-Simon, Fourier u Owen concedió una atención mucho más lúcida y consecuente a la falta de armonía de los sexos, a la vez que se mostró mucho más constante y audaz en la concepción de fórmulas de solución, que el pensamiento de Marx y Engels, que sólo la acometió muy finalmente. Engels en una mirada retrospectiva, pudo «admirar los geniales gérmenes teóricos y pensamientos que aparecen por todas partes en aquellos primitivos autores, rompiendo el caparazón fantasioso» [6] en los escritos de sus predecesores; pero no hay un equivalente exacto de la orientación de muchos de ellos en el conjunto del materialismo histórico. No es casual que las feministas actuales hayan tenido que volver con tanto entusiasmo a los utopistas en busca de continuidad e inspiración para su propia obra [7]. No hay duda de la pérdida de énfasis político e imaginación que acompañó a la codificación general del socialismo posutópico realizada en los primeros años del siglo XX. Pero al mismo tiempo es necesario ver igualmente claro por qué la tradición utópica se eclipsó tan rápidamente. Al presentarse a sí misma como un programa para la reforma

[6] *Anti-Dühring*, Moscú, 1954, p. 356 [*La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring («Anti-Dühring»)*, Barcelona, OME, 35, p. 269].

[7] Véase la destacable obra de Barbara Taylor, *Eve and the new Jerusalem*, Londres, 1983, que recupera admirablemente para nosotros el historial del feminismo owenista con toda su fuerza y su pasión, y explora también las razones históricas de su posterior eclipse en el siglo XIX (menos absoluto de como lo han presentado las exposiciones convencionales).

ética del conjunto de la humanidad, le faltó un «agente» histórico para *librarla* del enorme peso de la miseria material que tan apasionadamente denunció. Precisamente porque intentó liberar a la raza humana, «de una vez», de la esclavitud pudo investigar la cuestión del sexo tanto o más que la de la clase; pero por esa misma razón no fue capaz de localizar *dentro* de la humanidad a quienes serían capaces de traer la nueva civilización. Su universalismo irenista —toda una religión secular en la forma en que fue formulado por sus fundadores [8]— excluía el conflicto como principio del cambio político: de ahí el necesario recurso a la conversión moral. El avance decisivo del socialismo «científico» fue salir de este punto muerto identificando el emplazamiento de un agente social determinado, enraizado en formas históricamente específicas de producción económica, como el punto de apoyo desde el que se podía derrocar al viejo orden: la posición estructural que ocupaba la clase obrera industrial creada por el advenimiento del capitalismo. Dicho proceso, por definición, implicaba la escisión tajante de la sociedad en dos campos políticos opuestos y la guerra endémica entre ellos. El progreso registrado con este cambio de perspectiva fue tan grande que durante un largo periodo condenó a la problemática utópica anterior prácticamente al olvido dentro del pensamiento socialista. Pero hubo que pagar un precio por ello: el estrechamiento del campo de intereses característico del marxismo como ideología dominante del movimiento obrero durante el siglo XX.

Una divergencia similar es la planteada hoy día por el otro problema, aún más importante, que desborda

[8] Para un análisis esclarecedor de éstos y de otros rasgos afines del socialismo utópico, véase Gareth Stedman Jones, «Utopian socialism reconsidered», en Raphael Samuel, comp., *People's history and socialist theory,* Londres, 1981, pp. 138-42. Es sintomático que el último proyecto significativo de Owen fuera llamado «Asociación de todas las clases de todas las naciones».

los cauces tradicionales del pensamiento socialista: la perspectiva de una guerra nuclear. Aquí también están en juego, aunque de forma más drástica y determinante, intereses humanos universales que transcienden la lucha entre el capital y el trabajo: nada menos que la supervivencia de la misma humanidad. Es muy lógico, pues, que quienes han hecho más que la mayoría por levantar un nuevo movimiento pacifista dando la alarma ante el riesgo cada vez mayor de una aniquilación total, hayan llamado también a una recuperación de la herencia utópica del socialismo. Edward Thompson y Rudolf Bahro son ejemplos sobresalientes de ello. Ambos han detectado en el marxismo una insuficiencia moral para luchar contra la forma de peligro con que hoy día se enfrenta cualquier futuro de la humanidad: una insensibilidad basada en su naturaleza como teoría de la lucha de clases que no cesa de oponer fuerzas antagónicas, y no como teoría de la salvación de la especie en su conjunto, ahora que «el siglo XX avanza ensangrentado y maltrecho hacia su fin» [9]. Frente a este legado, ellos han apelado al universalismo *inmediato* de una respuesta común de la humanidad, más allá de las barreras nacionales y de clase, para evitar la amenaza de la extinción termonuclear.

La fuerza y la lógica de esta apelación son incontestables. Hombres de negocios y trabajadores, burócratas y campesinos perecerían por igual en una guerra total. La paz internacional es la condición tanto de la búsqueda de cualquier forma de socialismo como de la

[9] Para el profundo análisis de los peligros actuales de guerra realizado por Thompson, véanse sus dos ensayos «Notes on exterminism: the last stage of civilization» [«Notas sobre el exterminismo: la última etapa de la civilización», *Mientras Tanto*, nº 11, abril de 1982, pp. 65-105], y «Europe, the weak link in the cold war», pp. 1-34 y 329-49, en *Exterminism and cold war*, Londres, 1982, volumen que contiene una amplia gama de contribuciones internacionales a la discusión de los problemas contemporáneos del movimiento por la paz.

preservación de cualquier forma de capitalismo. Hoy es precisa, y más urgente que nunca, la mayor movilización posible contra la progresiva velocidad de la carrera de armamentos. Pero también aquí, a nivel mundial, la relación entre los fines y los medios vuelve a ser disyuntiva. Los beneficios de detener el avance hacia una conflagración general sólo pueden ser universales; pero las fuerzas capaces de asegurarlos tendrán que ser necesariamente particulares. Al contrario de lo que tiende a sugerir cualquier diagnóstico neoutópico, el prolongado ímpetu de la guerra fría que ha conducido al actual deterioro de las relaciones internacionales no se deriva de culpas o deformaciones heredadas en la constitución moral de la humanidad. Es el terrible pero inteligible producto de esa lucha de clases global cuya necesidad de comprensión dio origen al materialismo histórico: un conflicto basado en la constante resolución de los principales países capitalistas de sofocar todo intento de construcción del socialismo, desde la revolución rusa hasta la vietnamita, desde la centroeuropea hasta la centroamericana, y en las deformaciones operadas en éstas por la resistencia a aquélla [10]. El resultado potencial de este conflicto transciende la oposición entre el capital y el trabajo pero sus resortes reales permanecen estrechamente ligados a esta oposición. Es también por esta razón por la que, aunque las clases dominantes de Occidente podrían *someterse* a medidas de desarme tras un cálculo racional de los riesgos y los costes de una acumulación indefinida de armas nucleares, nunca tomarán la *iniciativa* de ningún movimiento hacia una paz desnuclearizada. Los únicos agentes políticos capaces de apartar a la humanidad de la carrera a largo plazo hacia la guerra se encuentran en el campo del trabajo,

[10] Para una ampliación de estos puntos, véanse los importantes ensayos de Mike Davis, «Nuclear imperialism and extended deterrence», y Fred Halliday, «The sources of the new cold war», en *Exterminism and cold war*, pp. 35-64 y 389-428.

no en el del capital; son los desposeídos, más que los poseedores de los medios de producción y coacción de las sociedades imperialistas actuales. No existe un espacio histórico ni geométrico en el que las categorías de «derecha» e «izquierda» puedan ser abolidas por arte de magia. Ni siquiera es probable que la misma paz, en la medida en que no significa más que la ausencia (negativa) de guerra, movilice alguna vez las grandes dosis de paciencia y entusiasmo necesarias para conquistarla en las masas de hombres y mujeres del mundo, sumidos en la siniestra calma que hoy en día pasa por paz. El único horizonte realista para un movimiento por la paz duradero es el esbozo positivo de un orden social más allá del capitalismo como de la burocracia, que sería el único capaz de enterrar la amenaza de guerra entre ellos. En palabras de Williams: «Ahora más que nunca, construir la paz es necesario para construir algo más que la paz» [11].



A este respecto, las dos causas de emancipación general consideradas guardan una relación no del todo distinta, pero tampoco del todo idéntica con la causa específica del socialismo. Pero en cada caso el camino hacia la una pasa por la otra como probable condición. Sin la supresión de las clases hay pocas posibilidades de conseguir una equipación de los sexos, del mismo modo que sin el desmantelamiento del capital es poco probable que se destierre la guerra nuclear. En la práctica, el movimiento por la paz y el movimiento de la mujer son indisociables a largo plazo de la dinámica del movimiento obrero. Esto no da derechos superiores a éste último: la autonomía de las dos fuerzas críticas de nuestro tiempo que plantean directamente exigencias universales requiere un respeto absoluto. Lo que sí hace es imponer al movimiento obrero nuevas responsabilidades. Estas incluyen no sólo una solidaridad

[11] «The politics of nuclear disarmament», *Exterminism and cold war*, p. 85.

material con la lucha por la coexistencia pacífica de las naciones y por la plena igualdad entre los sexos, sino también una capacidad ideal para reconstruir y desarrollar la idea del propio socialismo de forma que pueda actuar como un auténtico fulcro entre ellas.



La urgencia de esta tarea es ahora evidente. En los últimos años la noción misma de socialismo como forma alternativa de civilización se ha vuelto difusa y remota en amplios sectores de la clase obrera de Occidente y ha caído en el descrédito popular en significativas zonas del Este. En estas condiciones, se hace más necesario un énfasis renovado en el socialismo como *sociedad futura*, que no existe en ninguna parte del mundo actual y que incluso parece muy cercana, si bien su articulación debe ser objeto de un debate esencial, tan audaz y concreto como sea posible. El terreno de dicho debate se puede entrever ya en los contrastes existentes entre las contribuciones actuales al mismo, que hacen hincapié en ejes tan opuestos como el de los valores y el de las instituciones. Por tomar los dos ejemplos más paradigmáticos, Edward Thompson, por un lado, ha exaltado las facultades de la imaginación utópica en la configuración de un deseo moral liberado de cualquier cálculo demasiado mundano de conocimiento convencional; mientras que, por otro lado, Raymond Williams ha criticado el impulso clásico de los utopistas por tender hacia una simplificación escapista del mundo existente, y ha insistido en la necesidad más exigente de una especificación institucional de cualquier futuro socialista, que siempre implicará una *mayor* —y no menor— complejidad que la ordenación del presente capitalista [12]. En la medida en que son tendencias contrapuestas, la acentuación de una de ellas llevaría al anarquismo y al fabianismo

[12] Véanse los comentarios contrapuestos sobre Morris de Thompson, *William Morris: from romantic to revolutionary*, ed. revisada, Londres, 1977, pp. 802-7; y de Williams, *Problems in materialism and culture*, pp. 202-5.



como sus conclusiones lógicas. Un marxismo abierto e imaginativo debería encontrarse en un equilibrio flexible entre ambas.

Por contra, el materialismo histórico ha sido censurado de hecho por las dos direcciones a la vez: ha sido objeto de critica *para* el utopismo, por la limitación utilitaria del campo de sus preocupaciones políticas, y objeto de crítica *por* su utopismo, debido a la vaguedad de sus propuestas para el cambio social. La última obra de Carmen Sirianni contiene un convincente ejemplo de este segundo tipo de argumento [13]. Cada uno de los dos encierra su parte de verdad; no obstante, es el último el que tiene más fuerza. El marxismo clásico se mostró por lo general siempre escéptico ante los «proyectos» para un futuro socialista o comunista. Pero el vacío dejado por su abstención no podía permanecer totalmente libre: su lugar fue ocupado en realidad por residuos no elaborados de la tradición del socialismo utópico, que nunca fueron criticados a fondo o reconsiderados en las obras de madurez de Marx y Engels, o en las de sus sucesores. El resultado de ello fue la persistencia, en un socialismo que intentaba ser científico, de temas como «la sustitución del gobierno de los hombres por la administración de las cosas», tomado tal cual de Saint-Simon, o «la abolición de la división del trabajo», tomado de Fourier, que prácticamente excluían la posibilidad, o la necesidad, de concebir ordenamientos políticos o económicos complejos tras el derrocamiento del capital. La convicción de una simplificación inherente de la administración y de la producción, de la economía y de la forma de gobierno, encontró su expresión más apasionada en las páginas de *El Estado y la revolución,* en las que cualquier cocinero parece indicado para dirigir el Estado. El legado

[13] Véase *Worker's control and socialist democracy,* Londres, 1982, pp. 261-88; «Power and production in a classless society», *Socialist Review,* n.º 59, septiembre-octubre de 1981, pp. 36-82.

de pensamiento institucional dentro del marxismo clásico fue siempre muy débil, con tremendas consecuencias para el proceso real de institucionalización de la Rusia bolchevique. La tradición posclásica del marxismo occidental no hizo nada por remediar estas deficiencias. Lo que hizo, sin embargo, fue desarrollar una serie de discursos filosóficos que proyectaban diversas transvaloraciones de una civilización ideal. La Escuela de Francfort, y otros pensadores indirectamente relacionados con ella, fueron los más fecundos en este aspecto: Marcuse y Bloch, concretamente, produjeron abiertamente sendas versiones de una utopía estético-moral; Adorno apuntó tangencialmente los elementos de otra. Todos ellos eligieron un plano especulativo absolutamente distante de cualquier movimiento social o realidad política existente. Con todo, no hay duda de que la herencia de su corriente dentro del marxismo occidental ha sido positiva. Es probable que, quizá a través del atenuado giro «pedagógico» experimentado por la teoría de la comunicación de Habermas, se confirme como un estímulo significativo para intentos originales de transvaloraciones futuras.

Es cierto, sin embargo, que muy poco o nada de esta obra ha aludido a la realización de un futuro socialista concreto. El terreno institucional ha sido habitualmente descuidado. Con todo, está bastante claro que sin una exploración y una demarcación serias del mismo todo avance político más allá del capitalismo parlamentario seguirá bloqueado. Ninguna clase obrera, ningún bloque popular de una sociedad occidental dará nunca a estas alturas de la historia un salto en el vacío, y mucho menos hacia una sociedad gris del tipo existente hoy en día en el Este, modelo que nunca podrá adoptar un socialismo que permanece en el incógnito.



Para unificarlos, hay cuatro grandes áreas en las que sobre todo ahora son precisos proyectos e investigaciones prácticas. (i) La primera de ellas es la estructura política de una democracia socialista. ¿Cuáles debe-



rían ser las formas precisas de la representatividad, la periodicidad, el derecho al voto y la circunscripción de un sistema «neosoviético» que articule los principios del centro de trabajo y la residencia, en una democracia de los productores que afecte tanto a la forma de gobierno como a la economía? ¿Hasta qué punto debería subsistir un aparato administrativo profesional? ¿Qué tipo de división de poderes se debería establecer? ¿Cómo se debería distribuir la jurisdicción entre las instancias locales y nacionales de la autoridad? ¿Debería existir una nueva «tecnología de delegación»? ¿Cuáles deberían ser las formas óptimas de disgregar el control de los medios de comunicación? (ii) La segunda área fundamental a debatir es, obviamente, el modelo de una economía socialista avanzada. Aun suponiendo una plena democracia de los trabajadores y una determinación popular de los planes alternativos, quedan todavía en pie los más difíciles e intrincados problemas. ¿Cuál debería ser el abanico de formas de propiedad social? ¿Qué papel debería desempeñar el mercado? Podría siempre la planificación ajustarse al dinamismo de las nuevas necesidades? ¿Qué mecanismos deberían existir para resolver, los conflictos entre los intereses regionales y los nacionales? ¿Cuál debería ser la combinación apropiada de mecanismos de precios? ¿Cómo se deberían articular los derechos del consumidor y los de los productores en los principales servicios? ¿Debería incrementarse o reducirse el volumen de opciones con respecto a los productos? ¿Qué modelos tecnológicos y qué distribución de los tiempos de trabajo serían deseables? ¿Cómo se remunerarían los diferentes trabajos? (iii) Una tercera área en la que es muy necesaria una atenta reflexión es la que podríamos denominar modelo sociocultural de «igualación libertaria»; esto es, los medios para abolir las clases y las desigualdades de género más allá de la reapropiación de los medios de producción por los productores directos. ¿Qué tipos de transformación pormenorizada del sistema educativo, y de cambios en

la división del trabajo, tenderían de la manera más efectiva a superar cualquier escala heredada o impuesta de oportunidades, y, al mismo tiempo, multiplicar en lugar de restringir la diferenciación y el desarrollo individual del talento? (iv) La última y más formidable de las áreas hace referencia inevitablemente a las relaciones internacionales entre los propios países socialistas desigualmente desarrollados. Esto tiene que ver, en última instancia, con el problema de la relación entre las clases productoras de las naciones ricas y las de las naciones pobres, así como también con el de la relación entre el campesinado y la clase obrera mundiales de los países más pobres. ¿Cuál sería el modelo proyectable de flujos equitativos de comercio e inversión entre el Norte y el Sur si ambos estuvieran liberados del dominio del capital? ¿Cómo podrían ser cada vez mejor compartidos los ingresos y los recursos? ¿Qué tipos de intercambio y difusión tecnológicos despolarizarían más la geografía económica dejada por el capitalismo? ¿Es históricamente posible el «desarrollo uniforme» y, si es así, qué significa?



La simple enumeración de tales cuestiones da una idea de lo poco que la mayoría de ellas han sido directamente estudiadas en la tradición marxista occidental. Con estos antecedentes, la reciente aparición de *La economía del socialismo posible,* de Alec Nove, supone un avance significativo [14]. En una obra llena de claridad y de vigor diáfano, sentido común y buen humor, análisis lógico y detalle empírico, Nove ha dejado en la cuneta todo un siglo de ilusiones e ideas preconcebidas sobre lo que podría haber al otro lado del capital, y nos presenta la primera visión verdadera de cómo podría ser una economía socialista bajo control democrático. Las premisas de esta visión son una crítica hábil y elegante de ideas como la de que los valores del trabajo pudieron ser preeminentes en cualquier forma de cál-

[14] *Economics of feasible socialism,* Londres, 1983.

culo racional bajo el socialismo; que el mercado pudiera ser alguna vez completamente sustituido por el plan; que la planificación central en sí misma pudiera estar libre alguna vez de antinomias de niveles en su jerarquía de toma de decisiones; o que la división del trabajo pudiera dar paso alguna vez a una simple permutación de técnicas y papeles. Frente a todas estas concepciones erróneas, Nove muestra lo centrales que deben ser los criterios de escasez y utilidad para el cómputo de los valores bajo el socialismo; lo necesario que siguen siendo el dinero y el mercado como los mediadores más eficientes de una opción microeconómica democrática dentro de un amplio abanico de consumo; lo lejos que está su preservación de ser contradictoria con la dirección de un plan central debidamente construido y controlado; y lo esencial que resultarán en cualquier «asociación libre de trabajadores» la pluralidad de tipos de propiedad social y empresa. Las soluciones apuntadas por él prevén al menos cinco formas principales: desde la propiedad estatal de las industrias productoras de bienes básicos y de las instituciones financieras, a las empresas autogestionadas y socializadas que operan a nivel local, las cooperativas que controlan su propiedad, las pequeñas empresas privadas con un tope exacto de capital y, finalmente, una gran cantidad de trabajadores autónomos especializados. El atractivo de este modelo radica en su combinación de radicalismo y realismo, característica de gran parte del libro. Lejos de los planes supercentralizados y los monopolios burocráticos de los Estados comunistas, con su vano intento de suprimir el mercado y manipular las relaciones de precios mediante autorizaciones administrativas, a costa de grandes pérdidas tanto para los productores como para los consumidores, el «socialismo posible» de Nove se encuentra igualmente lejos de los sucedáneos socialdemócratas del capitalismo: toda la propiedad privada de los principales medios de producción es abolida en una economía en la que las diferencias de

ingresos se mantienen dentro de un abanico de 1:2 o 1:3, comprensión mucho más drástica que incluso la de la más igualitaria de las sociedades existentes en el Este.

El libro de Nove contiene una polémica, memorable por su ingenio y su ausencia de rencor, con el grueso del pensamiento marxista convencional sobre los temas comentados por él (aunque no con todos los marxistas, entre los que Trotski —como él mismo señala— anticipó algunas de sus conclusiones). *La economía del socialismo posible* es quizá la primera obra fundamental de la posguerra escrita para y sobre el socialismo desde fuera de la tradición marxista. Representa en cuanto tal una lección moral e intelectual para cualquier izquierda que se defina como marxista: ahora está advertida de que debe alcanzar los mismos niveles de honradez y agudeza en sus propias contribuciones a las discusiones en curso sobre cualquier socialismo futuro. Esto no quiere decir que el libro de Nove esté fuera de toda crítica. Recrimina correctamente a la principal tradición marxista el utopismo de gran parte de su concepción de una sociedad socialista, insistiendo, en términos prácticamente idénticos a los de Williams, en que lo que caracterizará a cualquier modelo realista de dicha sociedad será la complejidad y no la simplicidad. Aun así, su tratamiento del marxismo es también curiosamente olvidadizo en cierto sentido. Pues lo que confiere al libro su gran autoridad es el conocimiento profundo y la exposición detallada de las economías planificadas al estilo soviético, renovadas o no, desde principios de la década de 1920 hasta el presente. A esto es a lo que Nove ha dedicado casi toda su vida académica. Gran parte del mensaje del libro es precisamente que ninguna democracia socialista de Occidente podría permitirse el lujo de ignorar el historial detallado de la planificación centralizada en el Este por la presuntuosa razón de que es burocrática y, por tanto, ajena al socialismo. En este sentido, la condición histórica previa de la hazaña teórica de *La*

economía del socialismo posible ha sido la experiencia práctica y acumulativa de los intentos de construcción del socialismo en nombre del marxismo, realizados en condiciones muy duras y desventajosas. No disponemos de otra experiencia histórica; la socialdemocracia ofrece muy pocas lecciones para la empresa de Nove y está esencialmente ausente del libro. Tras éste no están las vaciedades de un Crosland —cuya obra *El futuro del socialismo* ni siquiera es mencionada, y con razón—, sino la perspicacia y el conocimiento de reflexiones como la de *Dilemas de una economía socialista*, de Jornai [15]. El laboratorio en el que se ha forjado el realismo de Nove lo constituyen la Europa del Este y la URSS.

Este trasfondo, sin embargo, señala también la ausencia esencial de la obra. ¿Cómo vamos a ir desde donde estamos hoy hasta donde él nos señala mañana? No hay respuesta a esta pregunta en la obra de Nove. Su titubeante comentario sobre la «transición» se va diluyendo en aprensivos llamamientos a la moderación del Partido Laborista británico y demandas de compensación para los capitalistas propietarios de las principales industrias en caso de que éstas sean nacionalizadas. En ningún lugar se hace referencia a qué enorme cambio político tendría que producirse, ni a qué intensidad alcanzaría la lucha social, para que alguna vez llegara a materializarse el modelo económico de socialismo por el que aboga. Entre el radicalismo del futuro Es-

[15] Para toda la obra de Janos Kornai, véanse sucesivamente *Anti-equilibrium*, Amsterdam, 1971; *Economics of shortage*, Amsterdam, 1980; y *Growth, shortage and efficiency*, Oxford, 1982; tres obras destinadas, como él mismo explica en la última de ellas (p. 2), a establecer las bases metodológicas del estudio de sistemas económicos alternativos, a contribuir a una teoría microeconómica de una economía socialista y, finalmente, a esbozar una teoría macroeconómica dinámica de dicha economía. Se pueden encontrar observaciones prácticas sobre la experiencia húngara en su conferencia anteriormente citada, *Dilemmas of a socialist economy*, Dublín, 1979.

tado final previsto por él y el conservadurismo de las medidas presentes que está dispuesto a tolerar hay un abismo infranqueable. ¿Cómo podría ser abolida la propiedad privada de los medios de producción mediante políticas económicas menos irrespetuosas con el capital que las de un Allende o un Benn, recriminadas por Nove? Lo que se echa de menos en las páginas de *La economía del socialismo posible* es prácticamente toda alusión a la dinámica histórica de cualquier conflicto serio por el control de los medios de producción registrado en el siglo XX. Si el capital puede generar tanta destrucción en un territorio tan pequeño y alejado de su imperio como Vietnam para evitar su pérdida, ¿es de esperar que sufra dócilmente su extinción en su propia tierra natal? Las lecciones de los últimos sesenta y cinco años no ofrecen ambigüedades ni excepciones: no hay ningún caso, de Rusia a China, de Vietnam a Cuba, de Chile a Nicaragua, en el que la existencia del capitalismo haya sido desafiada en un país sin que hayan caído sobre él las furias de la intervención, el bloqueo y la guerra civil. Cualquier transición viable al socialismo en Occidente debe intentar reducir este proceso, pero desecharlo o ignorarlo es salirse del mundo de lo posible. De igual forma, construir un modelo económico de socialismo en un país avanzado es un ejercicio legítimo, pero extraerlo —como hace su obra— de una relación computable con un entorno capitalista necesariamente opuesto es realizarlo en el aire. La ironía de la empresa de Nove es que una obra que se propone ser resueltamente realista en todo momento esté basada en una abstracción de la verdadera realidad histórica y de su campo empírico de fuerzas típicamente utópica. Al no tener en cuenta esta historia, *La economía del socialismo posible* está sujeta a la misma crítica que tan frecuentemente hace ella al marxismo: procede sobre la base de suposiciones manifiestamente irreales acerca del comportamiento de la gente una vez organizada en clases antagónicas. En este sentido, sólo una *Política del socialismo posible*

podría rescatarla de la esfera de pensamiento utópico de la que intenta escapar.

No obstante, ningún libro podría esperar abarcar por sí solo la totalidad de los problemas planteados por la transición al socialismo más allá tanto de la burocracia como del capital. En la aproximación de Nove a ese socialismo hay algo del funcionario que él fue una vez, dicho sea en el mejor sentido: un informe técnico que explica de forma lúcida y precisa, con cierto despego, qué ordenamientos prácticos serían apropiados en el caso de que hubiera que optar por dicha sociedad. Esta misma distancia de la pasión y las luchas de la política es lo que de alguna manera da a la obra su peculiar fuerza de atracción. Libre de todo cálculo estratégico, animada sólo por la generosidad y el decoro patentes que disponen a su autor *—ceteris paribus—* hacia un orden económico más justo, la imagen resultante de una sociedad posible es tan razonable y sugestiva que es probable que haga más por crear conversos al socialismo que ninguna otra obra reciente desde posiciones de izquierda más comprometidas o convencionales.

Hay varias conclusiones a extraer. Era muy necesario un giro desde el eje de los valores al de las instituciones en las proyecciones de un futuro socialista o comunista, giro que debe traer consigo una nueva conciencia de las complejidades prácticas. Pero este giro no representa en sí un abandono del espacio utópico en cuanto tal, en la medida en que está disociado de cualquier análisis plausible de los procesos históricos capaces de realizar valores o instituciones. Esto no quita mérito a uno u otro enfoque. Muy al contrario, el ejemplo que acabamos de examinar demuestra la importante contribución que puede hacer un esfuerzo sostenido por reflexionar desde este espacio sobre los problemas de un socialismo posible. En realidad, las posteriores exploraciones se beneficiarían de una dialéctica más activa entre la reforma de los valores y la remodelación de las instituciones, dialéctica en la que

cada uno actuaría como mediación o control del otro a fin de permitir nuevos tipos de apertura. Es importante señalar que los dos principales intentos de salvar el vacío existente entre los discursos de cambio «institucional» e «ideal» en los últimos años se han realizado fuera del ámbito de la discusión socialista propiamente dicha. Han venido del movimiento feminista y del ecologista. Cada uno de ellos ha suscitado temas del mayor alcance y de la mayor importancia imaginables —las relaciones entre los sexos, las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, que no entran dentro de las relaciones entre las clases, preocupación central del marxismo, sino que son trasversales a ellas— si bien, al mismo tiempo, han permitido una fácil articulación de objetivos prácticos de corto alcance. El margen de error e incluso de mistificación que en ocasiones se ha registrado a su alrededor es en buena medida inevitable. Pero lo impresionante en ellos es su *facilidad de traslación* desde las transvaloraciones más metafísicas de las relaciones existentes a las rectificaciones institucionales más triviales de ellas. Probablemente no es casual que la obra que en estos momentos ocupa un original lugar intermedio entre ambos en la frontera de un socialismo alternativo sea la de André Gorz, directamente entroncada con las preocupaciones ecologistas que, combina la reflexión filosófica con la propuesta práctica en una síntesis característica [16].

Para concluir, pues. No todo proyecto de emancipación de la humanidad coincide con el advenimiento del socialismo, que hoy en día no tiene el monopolio del discurso utópico. No toda contribución al socialismo como cuerpo de pensamiento coincide con la produc-

[16] Véase especialmente la extraordinaria segunda mitad de *Adieux au prolétariat*, París, 1980 [*Adiós al proletariado*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981], y *Les chemins du paradis*, París, 1983. Constituyen una comparación interesante con la obra de Nove. Aquí también se plantea el problema de los vectores políticos del presente para los valores culturales o las prácticas económicas del futuro.

ción del marxismo, que tampoco tiene el monopolio de la teoría crítica en la izquierda. ¿Dónde deja todo esto al materialismo histórico en los años ochenta? En cierto sentido, donde siempre ha estado: en la encrucijada entre el pasado y el futuro, la economía y la política, la historia y la estrategia; es decir, en el centro de toda referencia socialista actual, incluso allí donde la supere. Dicha centralidad no implica exclusividad. Las pretensiones de ésta última son siempre infundadas. Sin embargo, las bases de la primera persisten por las razones que los mismos contraejemplos citados sugieren. Pues el materialismo histórico sigue siendo el único paradigma intelectual lo bastante amplio como para vincular en una teoría de la dinámica característica del desarrollo social el horizonte ideal del socialismo con las contradicciones y movimientos prácticos del presente, y su dependencia de las estructuras del pasado. Como todo programa de investigación a largo plazo de las ciencias tradicionales, ha conocido periodos de repetición o estancamiento, ha generado en su momento errores y desviaciones. Pero a diferencia de cualquier otro paradigma, no será reemplazado hasta que no haya un candidato superior para conseguir un avance global comparable en el conocimiento. Todavía no hay indicios de esto, y por tanto podemos estar seguros de que mañana se trabajará dentro del marxismo tanto por lo menos como hoy. La clase obrera occidental está actualmente confusa, inmersa en una de esas tremendas recomposiciones que desde la revolución industrial han marcado su historia periódicamente; pero está mucho menos vencida y dispersa que durante la última gran depresión y, a menos que estalle una guerra, tiene muchos días todavía por delante. El marxismo no tiene por qué abandonar su ventajoso punto de Arquímedes: la búsqueda de agentes subjetivos capaces de estrategias efectivas para desalojar unas estructuras objetivas. Pero en medio de los cambios generalizados del mundo capitalista actual, estos tres términos sólo podrán ser combinados de forma





positiva si tienen un fin común deseable y digno de crédito para los millones de personas que ahora dudan o son indiferentes a él. Se mire como se mire, esta situación está todavía muy lejos, pero podemos estar seguros de que no será alcanzada si no afluye a ella la principal corriente de la tradición socialista: la corriente del materialismo histórico.



INDICE DE NOMBRES